هو

قد انتقل الی هذا الکتاب بالاشتراء المقرون بالصواب وکتب ذا عبد العظیم بن عبد الغنی الحسینی

شرح اشارات

کتاب

شرح اشارات شیخ الرئیس ابن سینا للعلامه محمد بن عمر الرازی رقم ...

هو

قد انتقل الی هذا الکتاب بالاشتراء المقرون بالصواب وکتب ذا عبد الغنی عبد العظیم بن الحسینی

شرح اشارات
منهیهم

کتاب
شرح اشارات شیخ الرئیس ابن سینا
للعلامه محمد بن عمر الرازی رحمه

من نوبة الفقير الى ... حسين ... الاسدي

ثم انتقل الى ... عباد ... محمد ... علي ... الله عليه

ثم انتقل الى ... عباد الله تعالى

وانا الفقير علي بن ...

ثم انتقل الى ... الملك ...

ثم انتقل الى ... سنة ١١٦٥ وانا الفقير الى الله الغني عبد الغني النابلسي ابن اسمعيل الحنفي عفا الله عنه ... الناصحي ... ومن احب بالتواصي

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد من يستحق الحمد لذاته وهويته ويستوجب الشكر لكمال الهيته ويتقاصر الاوهام
عن الاحاطة بكبريائه وعظمته ويتحير الافهام في لطائف آلائه ورأفته والصلوة على محمد سيد
صفوته وعلى آله واصحابه وعترته فان العقول متطابقة والآراء متوافقة على ان العلم افضل
السعادات واكمل الكمالات والدرجات وان اصحابه افضل الناس شعارا واحسنهم دثارا
واطيبهم عودا ونجارا واعلاهم منصبا وفخارا واسمى العلوم الحقيقية والمطالب اليقينية
التي لا تختلف باختلاف الامكنة والازمان ولا تتغير بتغير الشرائع والاديان وافضلها
العلم بالموجودات المجردة عن المواد البعيدة عن القوة والاستعداد وان تفاوت
العلوم في الدرجات بسبب تفاوت مراتب المعلومات ومهما كان المعلوم اجل وارفع كان
العلم الحاصل به في الدارين انفع ولا شك ان ذات الله تعالى وصفاته اكمل الموجودات
بل لا نسبة له تعالى الى شيء من الممكنات في شيء مما يتعلق بكمال الصفات والذات فلا جرم
انه صار العلم به اعلى العلوم شانا واظهرها بيانا واقواها اركانا واوضحها برهانا
ولما كان كتاب الاشارات والتنبيهات من كتب الشيخ الرئيس المشتمل على هذا الفن
فانه وان كان صغير الحجم الا انه كثير العلم عظيم الاسم متعلق النظم مستصعب على الفهم
مشتمل على الملح العجائب منطو على لباب كلام اولي الالباب متضمن للنكت العجيبة والفوائد
الغريبة التي خلت عنها اكثر المبسوطات ولا يوجد في شيء من المطولات ورايت اكثر الخلق
مقبلين على تحقيق معانيه باحثين عن اسراره ومبانيه متفحصين عما فيه من الغوامض والمشكلات
متفحصين عما فيه من الفوائد والنكات ثم رايت بعضهم رجعوا عنه على خفي حنين وبعض [illegible]
الى ما رامه [illegible] غير [illegible] كتب قد صرفت طرفا صالحا من العمر في تتبع نصوصه وتفهم
نصوصه واستكشاف اسراره والتعمق في اغواره اردت ان اثبت تلك الفوائد ارشادا
للطالبين لهذا المطلب العظيم والمقصد الكريم فصرفت عنان العناية الى تلخيص ذلك الشرح
وترتيبه وتبويبه وتهذيبه متجنبا عن التطويل المنتهي الى الاملال والاختصار المستعقب للاخلال
وحيث [illegible] علاه ورجع الى [illegible] الغرض [illegible] فانه الواقف على نهاية
اقدام الحكماء والعالم [illegible] درجات العلماء والمجموع الذي يسار اليه من الآفاق والمدقق
الذي [illegible] فكره [illegible] الاوراق والفائز بكل الكمالات الانسانية والمنتهي الى [illegible] السعادات

النفسانية وطالما كنت اطلبه من يعرف قدر ما تحمله من تحصيل هذا الشرح من المشاق
وانه انفق العمر على تصحيح ما في الدفاتر والاوراق فلما انتهيت الى حضرته وشرفت عتبته وشاهدت
ما اتاه الله تعالى من الخاطر الوقاد والطبع النقاد وعن التفات خاطره الى اتمام شرح هذا
الكتاب والاكباب على تكميله من غير اخلال واطناب بحسب تمييز القشر عن اللباب والشراب
عن السراب الحرم خضت في تيار بحاره واستخراج درره واسراره معتمدا ذلك على معتصم
الجود وهو كلا على واهب وجود كل موجود قال الشيخ احمد الله على حسن توفيقه
واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه اقول انك ستعرف ان للنفس الناطقة قوتين
عالمة وعاملة ويمكن حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة في كل واحدة من القوتين فاما
مراتب القوة النظرية فذلك لان النفس في مبدأ الفطرة تكون خالية عن كل العلوم ثم انه تحصل
لها العلوم الضرورية بسبب احساس الحواس بالجزئيات ثم ان بتلك العلوم الضرورية تكتسب
النفس سائر العلوم النظرية فاستعمال الحواس بحصول العلوم الضرورية هو المرتبة الاولى
وترتيب العلوم الضرورية وتركيبها بحيث يتأدى منها الى العلوم النظرية هو المرتبة الثانية
والوصول منها الى تحقق تلك النظريات هو المرتبة الثالثة ولا شك ان التوفيق من الله تعالى
هو الامر المقرب الى السعادات الابدية لا جرم كانت الحواس توفيقا من الله تعالى
وهو المعنى بقوله احمد الله على حسن توفيقه وقوله واسأله هداية طريقه اشارة
الى الدرجة الثانية وهي الانتقال من تلك الضروريات الفطريات الى النتائج ولا يتم ذلك
الا بهداية الله تعالى فان الطرق مختلفة والسبل متفاوتة فالتمييز بين الحق والباطل لا يكون
الا بهداية الله تعالى وقوله والهام الحق بتحقيقه اشارة الى المقام الثالث وهو الوصول
الى النتائج وانما جعل ذلك الهاما لما ثبت في الحكمة من ان الافكار ليست اسبابا موجبة للصور
العقلية بل هي معدات للنفس لقبول الصور العقلية عن واهب الصور واما حمل هذه المراتب
على درجات القوة العملية فذلك لان اول المراتب تهذيب الظاهر وذلك انما يتم بالتوفيق على استعمال
الشرائع الحقة الالهية وثانيها تهذيب الباطن عن الاخلاق الردية وهي الطريقة المحمودة
المرضية وثالثها ما يحصل عقيب تجرد النفس عن العلائق الدنية البدنية وهي ان تتحلى
بحلية الحق وتتجلى لها الصور المجردة عن المادة وهو المراد بقوله والهام الحق بتحقيقه
قوله ومبتدي من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبلها اقول

ان الناس اختلفوا في ان المنطق هل هو من العلوم ام لا والحاصل ان هذا الخلاف لفظي فان
عني بالعلم صورة مطابقة للامر الحاصل في الخارج فالمنطق ليس من قبيل العلوم فان موضوعه
المعقولات الثانية وهي العوارض اللاحقة للماهيات عند ما تكون في الاذهان من حيث يمكن ان
يتادى منها الى اكتساب المجهولات ومعلوم ان ذلك مما لا يوجد في الخارج وان عني بالعلم كل امر علم
مدرك يكون للنفس به شعور سواء كان ذلك موجودا في الخارج او لم يكن فالمنطق فاذا قلنا المنطق
ليس بعلم جعلناه آلة للعلم المطلق والآلة يجب تقديمها وان جعلناه علما فهو لا يكون آلة للعلم المطلق
والا لكان آلة لنفسه بل لما عدا المنطق من العلوم فيكون جزءا من العلم المطلق والآلة على كل حال
يجب تقديمها فيكون اختلاف ما بين المنطق والعلم اختلاف ما بين الاخص والاعم فلهذا السبب
ابتدأ الشيخ به وقدمه قوله ومنتقل عنه الى علم الطبيعة ۵ لا نعني به العلم الباحث
عن القوة الطبيعية فقط بل اعم من ذلك وهو العلم الباحث عن الجسم الطبيعي من جهة ما يصح
عليه الحركة والسكون قوله وما قبله ۵ يريد به الفلسفة الاولى وقد سمي قبل الطبيعة لان
المجردات علل للطبيعيات بالذات فهي قبلها بالذات وايضا فلان المفارقات اشرف من المقارنات
وقد سمي ما بعد الطبيعة بعدية بالتعلم فان الاغلب انما يتوصل الى الالهيات بواسطة الطبيعيات
الا ان الشيخ في هذا الكتاب لما اثبت واجب الوجود ودل على صفاته وكيفية صدور الافعال
عنه من غير بنا منه ذلك على شيء من المقدمات الطبيعية بل اعتبر في ذلك نفس الوجود لا جرم
لم يكن هذا العلم متاخرا عن الطبيعي بحسب التعليم الذي في هذا الكتاب وهو قبله بحسب الوجود
فاذن يكون الالهي قبل الطبيعي مطلقا بحسب التعليم الذي في هذا الكتاب فلهذا اسماه الشيخ
ههنا بما قبل الطبيعة قال الغرض من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية
تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره اقول الآلة ما يكون متوسطا بين الفاعل
والمنفعل في وصول اثره اليه والقانون صورة كلية منطبقة على الجزئيات ليتعرف احكامها منها
ولا شك ان المنطق آلة على هذا التفسير لان النفس اذا حاولت تحصيل الصور العقلية لا يمكنها
ذلك ويتعذر او يتعسر الا عند استعمال المنطق فان قيل لو كان استخراج المجهولات بالمنطق
والمنطق من المجهولات وجب احتياج المنطق اما الى نفسه او الى منطق آخر فنقول
المباحث المنطقية منها ما يكون لفظيا كتلخيص معنى المطلق والممكن والوجودي والضروري
ومنها ما يكون التصديق به متوقفا على حصول تصور طرفيه ومنها ما يطلب تحقيقه بالبرهان

لكن

لكن يكون له ترتيب متسق منتظم مثل العلوم العددية والهندسية فلا يقع الغلط فيه الا نادرا
واما الذي لا يكون له ترتيب يؤمن عن وقوع الغلط فيه فان كان شيء من المباحث المنطقية كذلك
فانما يتبين بالاقسام التي ذكرناها فلا يلزم التسلسل ولا الدور واما ان المنطق قانوني فلانه
امر كلي يصلح استعماله في جميع المطالب وانما قال تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره لان المنطق
لذاته لا يعصم الذهن عن الزلل لان المنطقي الذي لا يراعي قوانين المنطق كثيرا ما يقع له الغلط بل
العاصم هو رعاية تلك القوانين فظاهر ان هذه العبارة اولى من قول من قال ان المنطق آلة عاصمة
للذهن فان قيل حقيقة المنطق هي الآلة القانونية فكيف يكون ذلك هو الغرض من المنطق
فنقول ليس الغرض من المنطق هو هذه الآلة بل حصول مثل هذا الشيء عند الانسان هو الغرض
كما اذا قيل الغرض من السيف ان يكون عند الانسان آلة حديدية فالآلة الحديدية هي السيف
وحصول ذلك عند الانسان هو الغرض قال واعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع
الانسان اقول لما حكم بان المنطق يعصم الفكر عن الخطا احتاج الى تحقيق معنى الفكر لان
العلم بان كذا يعصم الفكر او لا يعصمه بعد العلم بالفكر وههنا اشكالان احدهما انه قال واعني
بالفكر ههنا ما يكون عند الاجماع على الانتقال وهذا يشعر بان الفكر امر وراء الاجماع على
الانتقال وهو مقارن لذلك الانتقال لكنه حد الفكر في الشفا وسائر الكتب بانه حركة ذهن
الانسان نحو المبادي للمطالب ليرجع منها الى المطالب فبين كلاميه تناقض الثاني انه قال
واعني بالفكر ههنا وهذا يوهم انه في موضع آخر قد يريد بالفكر غير الانتقال والا فلا يكون
لقوله ههنا فائدة فنقول الناس قد اختلفوا في الفكر هل هو نفس الانتقال من هذه الضروريات
الى النظريات او حالة منفصلة عن ذلك الانتقال مقتضية له ولفظ الكتاب كانه مشعر بان الفكر
امر مغاير للانتقال مقارن له حاصل معه وعند هذا يجب تاويل ما ذكره في سائر المواضع
والاقرب ان الفكر ليس هو الا ذلك الانتقال ولكن يشترط ان يكون حصوله عن قصد منه واختيار
وههنا لا بد من زيادة تقرير فنقول الانتقال من الحاصل الى المستحصل على وجهين فانه
اما ان يوضع المطلوب اولا ثم تطلب المقدمات المنتجة له واما ان تكون المقدمات تحصل من
غير شوق الى تحصيلها ثم انها تساق الى النتيجة من غير طلب لذلك ايضا وهذا القسم الثاني
يكون بعيدا عن الغلط والخطا لانه يكون ذلك كالشيء الطبيعي للنفس وتكون النفس في تلك
الادراكات كالعربي في التكلم بالعربية والسليم الذوق في انشاء الشعر فكما انهما غنيان عن

النحو والعروض فكذلك صاحب ذلك الحدس يكون غنيا عن المنطق واما القسم الاول فهو الذي
يوضع المطلوب اولا ثم تطلب المقدمات المنتجة له فهو المحتاج الى المنطق لانه لما كان انسياق ذهنه
الى تلك النتايج ليس طبيعيا بل تكلفيا كان في معرض الغلط فاذا عرفت ذلك فنقول اذا
قلنا ان الفكر امر ورا الانتقال استمر لفظ الكتاب لكنا نحتاج الى حمل قوله في ساير المواضع
الفكر هو الانتقال على ان المراد به انه الحالة المقتضية للانتقال وان قلنا الفكر هو نفس الانتقال
احتجنا الى تاويل لفظ هذا الكتاب وذلك ان نقول لما كان الانتقال قد يكون اختياريا وقد يكون
طبيعيا وجب ان يكون الانتقال الاختياري اخص من الانتقال المطلق والاخص مغاير للاعم
لاجرم صح قوله الفكر ما يكون عند الاجماع على الانتقال المطلق وذلك هو الانتقال الخاص
واما الشك الثاني فهو خارج على ما ذكرناه لانه وان كان الفكر هو الانتقال الا ان الشيخ ما
قصد الا تعريف الفكر المحتاج الى المنطق وذلك هو الفكر الاختياري لا الفكر مطلقا فقوله
واعني بالفكر ههنا يعني الفكر المحكوم عليه بالحاجة الى المنطق وهو الفكر الذي يكون عند الاجماع
على الانتقال قال عن امور اقول انما وجب ان يكون الانتقال عن امور لما ذكره في كتاب
الشفا فقال ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق بشي فان ذلك المعنى
ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه اذا كان التصديق يقع
سوا فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في ايقاع التصديق بوجه لان
ما يوقع التصديق فهو علة للتصديق وليس يجوز ان يكون الشي علة لشي في حالتي وجوده وعدمه
فاذا لم يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حال من احواله
لم يكن المفرد موديا الى التصديق بعينه واذا اقترنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضيف
اليه معنى اخر واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد وذلك مثل تعريف البسايط بلوازمها
القريبة وهو مع ذلك في اكثر الامر ناقص بل الموقع للتصور التام في اكثر الاشيا معان مولفة
قال حاضرة يشير به الى ما ثبت في الحكمة هو ان ادراك الشي هو ان تكون حقيقة المدرك
متصورة وحاضرة عند المدرك قال متصورة او مصدق بها اقول الامور
الحاضرة في الذهن تنقسم الى المتصورة فقط والى المصدق بها فالمتصور هو الذي يكون في
الذهن من غير الحكم عليه بوجوده او عدمه او وجود حال له او عدمها عنده وبالجملة
لا يحكم عليه بان له ما يطابقه في الخارج او ليس والمصدق به ما يقع في الذهن مع الحكم
بان

بان في الخارج ما يطابقه او ليس واذا عرفت ذلك ظهر عندك ان كل ادراك فاما تصور
واما تصديق قال تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا وتسليما اقول لسايل ان
يسال فيقول لماذا قسم الشيخ التصديق الى العلم والظن ولم يقسم التصور الى هذه الاقسام
فنقول لان التصديق حكم بشي لشي واعتقاد ذلك الحكم يقبل القوة والضعف فاما التصور
فليس الا حصول الماهية في الذهن وذلك لا يقبل القوة والضعف واقول ايضا ان
الاختلاف بين العلم والظن من جهة الوثاقة والضعف ولا شك انهما داخلان تحت الراي
ولا شك ان بينهما مناسبة ولا شك ان المناسبة لا تتحقق بينهما لم يتوافقا في جنس الراي
مثلا العلم بثبوت الشي يناسبه الظن بثبوته فاما الظن باللاثبوت فلا يناسبه بل يناسب ذلك
الجهل بثبوته واذا عرفت ذلك فنقول العلم اعتقاد كون الشي كذا مع اعتقاد انه لا يمكن
ان لا يكون كذا اذا كان ممتنع التغير اما لذاته كما في الضروريات واما بالبرهان كما في النظريات
واذا كان العقد لا يحصل الا مع هذه القيود فمتى تخلف واحد منها او اكثر صار ظنا
وهو على ثلثة اوجه فالاول هو اعتقاد ان الشي كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا
اذا كان جايز الزوال مثل اعتقاد المقلد وبالجملة ما لا يكون اوليا ولا برهانيا والثاني
اعتقاد ان الشي كذا مع عدم اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا بل يكون اعتقاد امكان
لا كونه حاصلا بالقوة واعتقاد امكان اللاكون اما ان يكون في وجود ممتنع اللاكون
او ممكن اللاكون فالاول ظن صادق مركب بجهل مركب وذلك لانه يكون هناك اعتقادان
الاول اعتقاد وجوده من غير دليل والثاني تجويز عدمه فالاول ظن صادق والثاني
جهل مركب فمجموعهما يكون ظنا صادقا مركبا بجهل مركب واما الثاني وهو ان يعتقد في
ممكن اللاكون جواز اللاكون فلا يخلو اما ان يكون المعتقد هو امكان وجوده وعدمه
او يكون المعتقد هو وجوده ولكن مع ذلك يقول عسى ان لا يكون موجودا اعتقدها
او فرضه موجودا فالاول ليس من باب الظن بل من باب العلم والثاني هو الظن الصادق
فاذن اقسام الظن ثلثة الاول اعتقاد وجود الشي مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون
اذا كان جايز الزوال الثاني الراي الصادق المركب بالجهل المركب الثالث الظن الصادق
الذي ذكرناه واما اعتقاد ان الشي ليس بثابت فيما هو ثابت فليس ذلك من قبيل الظن
بل هو من باب الجهل فقد عرفت العلم والظن واما الوضع والتسليم فالوضع

هو الامر المسلم عند الجمهور من اهل صناعة والجمهور من الناس فالاول يسمى مشهوراً مقيداً والثاني مشهوراً مطلقاً والمسلم هو الذي يعترف به الانسان الواحد وكان الوضع مسلم عام والمسلم وضع خاص واما السبب في تقديم العلمي على الظني والظني على الوضعي والتسليمي فاعلم ان الاقيسة خمسة البرهانية والخطابية والجدلية والمغالطية والشعرية فاما الشعرية فانها لا تؤثر في التصديق بل هي نافعة في الترغيب والترهيب واما السوفسطائية فهي تعلم لا لتستعمل بل ليحترز عنها فاذن الاقيسة المطلوبة هي البرهانية والجدلية والخطابية اما البرهانية فلافادة اليقين والجدلية فلاقناع المتعلمين في مبادئ العلوم ولاجل تقرير القضايا المشهورة التي يتلقاها المشاركة الاساسية ولاجل غلبة المعاند ولاجل التردد في الاقيسة المشهورة وترجيح بعضها على البعض حتى ربما تخلص منها الى الحق واما الخطابية فللاقناع في الامور الجزئية ومبادئ البرهان هي الاوليات ومبادئ الجدل هي المشهورات والمسلمات ومبادئ الخطابة هي المظنونات فاذا عرفت ذلك فاعلم ان البرهان اشرف الاقيسة ثم اختلفوا بعد ذلك في ان الجدل اشرف ام الخطابة فالشيخ قدم الخطابة على الجدل لانه لا يفيد اليقين للخاصة وهو صعب بالقياس الى فطن العامة فان الجدلي اذا الزمهم شيئا وادعوا للزومه ظنوا به ان ذلك مغالطة احلتهم ولبس يتاتى لهم الجواب عنه وان ذلك لقوة القائل لا لصواب القول ويكون عندهم انه لو زادت قوتهم لقدروا على الجواب عن ذلك وبالجملة فانهم لاستقصائهم انفسهم لا يقبلون ان الحق يوجب ذلك او يجوزهم فلا جرم لا ينفعهم ذلك القياس اعتقادا لضعفهم عن المعتقد ان للناس بتصديقها البرهان والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين للخاصة والخطابة تفيد الظن للعامة واما الجدل ففائدته قليلة ومنفعته خاصة فلاجرم كانت الخطابة مقدمة على الجدل وعن هذا قيل في الكتاب الالهي ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي بالبرهان والموعظة الحسنة اي بالخطابة وجادلهم بالتي هي احسن اخر الجدل عنهما لما ذكرناه ولما تقرر ذلك فالشيخ قدم في هذا الكتاب مبادئ البرهان وهي اليقينيات ثم عقبها بمبادئ الخطابة ثم اخر مبادئ الجدل وهو الوضع والتسليم لما ذكرناه قال الى امور غير حاصلة اي المطلوب يجب ان لا يكون حاصلا في الذهن لان طلب الحاصل محال فان قلت كما ان طلب الحاصل محال فكذلك طلب ما لا يعلم محال فانه اذا وجده كيف يعلم انه مطلوبه قلت نعرف المطلوب بعد وجدانه لعلمه السابق باجزائه ومفرداته والمطلوب ما كان كذلك بل التصديق

قال

قال وهذا الاشتغال لابد له من ترتيب فيما بينها وهيئة اقول قد عرفت ان طلب المجهول انما يكون بامور حاضرة في الذهن ولابد وان يكون لها ترتيب مخصوص فاذن يكون هناك امور منها التاليف ويكون هناك ترتيب بين تلك الامور ويكون هناك هيئة حاصلة لذلك المجموع وبيانه السرير فانه لابد فيه من مادة عنها التاليف ومن ترتيب بين تلك الاجزاء ومن هيئة حاصلة لذلك المجموع بسبب ذلك الترتيب فلذلك الامور الحاضرة في الذهن يكون مادة الاقوال الشارحة والحجج وترتيب تلك الاجزاء يكون علة لحصول تلك الهيئة في ذلك المجموع قال وذلك الترتيب والهيئة قد يقعان على وجه صواب وقد يقعان لا على وجه صواب اقول الخطا لا يقع في المادة اصلا لان المادة هي تلك المفردات وهي تصورات وقد عرفت انه لا يمكن وقوع الخطا فيها بل الخطا انما يقع في الترتيب واما وقوع الخطا في الهيئة فانه يكون تبعا لوقوع الخطا في الترتيب لان الهيئة معلولة الترتيب في صحتها وفسادها فلهذا قدم الترتيب على الهيئة قال وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب يشبهها بالصواب وموهما انه صواب اقول التشبيه بالصواب هو القياس السوفسطائي والموهم انه شبيه بالصواب هو القياس المشاغبي والسوفسطائي في مقابلة الحكيم والمشاغبي في مقابلة الجدلي فكما ان المشاغبي انما كان مشاغبيا لان ظاهره يوهم ان مقدماته مشهورة من مبادئ وباطنه يدل على انها ليست كذلك بل مقدماته غير مشهورة في الحقيقة ولا هي مبادئ قياس جدلي كذلك السوفسطائي ظاهره ان مقدماته صحيحة ومناسبة للصناعة وباطنه ليس كذلك قال فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة اقول اما بيان ان المنطق علم ام لا فقد سلف ولسائل ان يسال ويقول لما لم يقل الشيخ فالمنطق علم بضروب الانتقالات وانما قال انه علم يتعرف منه ضروب الانتقالات كما قال في حد الطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان وحل السؤال الاول هو ان الانتقال انما يكون عن شيء معين الى شيء معين وذلك انما يكون في مادة معينة وبحسب مطلوب معين والمنطق من حيث هو منطق لا يعلم الانتقال من مبادئ معينة الى مطالب معينة بل يعلم القانون الكلي الذي يعلم منه كيف يقتبس العلم بالانتقالات المخصوصة في المباحث المخصوصة فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات لا انه علم بتلك الانتقالات ويمكن ان يجاب بما هو اظهر منه وهو ان المنطق ليس كله بحثا عن الانتقالات فان العلوم بالعكوس والنقائض وتفصيل الجهات ليست علما بالانتقالات ولكنها تعلم لامور لا يمكن تعلم الانتقالات الا بعد تعلمها فلو جعلنا المنطق نفس العلم بالانتقالات خرجت المباحث المذكورة

عنه وان جعلناه علما يعلم منه الانتقالات دخلت هذه المباحث فيه فلا جرم كان ذكرها اولى وثانيها السالك
انه ذكر في كتاب الشفا ان المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات والقوانين المنطقية انما تفيد
العلم بالانتقالات العقلية الكلية من مبادي مخصوصة الى مطالب مخصوصة ويكون ذلك ايضا كليا فمثاله
المنطق علم يعلم منه معرفة كيفية تركيب الجسم والمولف والمحدث على وجه يحصل العلم بان الجسم محدث وليس
هذا الحكم العقلي في جسم مخصوص متشخص ومحدث معين بل في حقيقة الجسم وحقيقة المحدث فالمنطق
علم والمستفاد منه علم لان المستفاد منه ايضا ادراك كلي فاما الطب فانه عبارة عن تعلم حفظ الصحة
وازالة المرض وذلك امر كلي لكن المستفاد منه ليس امرا كليا لان المستفاد من تلك التعليمات الكلية
حفظ صحة الاشخاص المعينة وازالة امراضهم وتلك امور جزئية وادراكها هو المسمى بالمعرفة فظهر فانقطع
الكلام في الموضع الثاني قال واحوال تلك الامور اقول ان تلك الامور هي الماهيات الحاصلة في
الذهن وهي غير مستقلة من كل الوجوه لافادة العلم بالمجهول بل ذلك الاستعداد لاجل عوارض
تعرض لها وهي في الذهن مثل المحمولية والموضوعية والجنسية والفصلية والذاتية والعرضية فان
الماهيات بحسب كونها اجناسا وفصولا تستعد لان تجعل اجزاء المحدود ومما يعرض لها من الموضوعية
والمحمولية تستعد لان تجعل اجزاء الحجج فظهر الفرق بين الامور التي عنها الانتقالات وبين نفس الانتقالات
وبين تلك الجهات التي لتلك الامور التي بسببها تستعد لتلك الانتقالات فاما تعلم حقائق تلك
الامور ففي كتاب قاطيغورياس واما تعلم الجهات التي باعتبارها تستعد تلك الامور لوقوع
الانتقالات عنها ففي كتاب ايساغوجي واما تعلم اصناف الانتقالات ففي كتاب انولوطيقا الاولى
والثانية ولما كان الشيخ يعتقد ان كتاب قاطيغورياس ليس من المنطق لا جرم ذكر ان المنطق يبحث
عن الانتقالات وعن احوال الامور التي عنها الانتقالات ولم يذكر ان المنطق يبحث عن تلك الامور
التي فيها تلك الانتقالات وتلك الاحوال قال وعدد اصناف ما يرتب عند الانتقالات
وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك معناه يجب عليه عدد اصناف التي
الذي يحصل فيه الترتيب والهيئة الجاريان على الاستقامة وعدد اصناف التي الذي لا يكون كذلك
فالاول هو البرهان والخطابة والجدل والحد والرسم والثاني الاقيسة المغالطية والاستقراء
والتمثيل ومن باب الاقوال الشارحة والعلامة والمثال والاسم اشارة وكل تحقيق يتعلق
بترتيب الاشيا حتى يتادى منها الى غيرها بل يكل بالمعقول الحق هو الموجود دائما يسمى
الاعتقاد والقول المطابق للامر في نفسه حقا لانه مستحق للوجود والاستقرار والتحقيق حقا

التي

حقا ويعسر كلامه هو ان كل ما يكون يتوقف على ترتيب امور غيره فان ذلك الترتيب يحوج الى تعرف
تلك المفردات واعلم ان الترتيب اخص من التاليف فانه مهما كان الترتيب كان التاليف ولا ينعكس والحاجة
الى تعرف المفردات التي يتعلق بها الترتيب ليس لاجل ان ذلك ترتيب بل لانه تاليف فان الحكم اذا وقعت
في الخاص والعام فهو للعام اولى وبالذات ولكنه لما كانت الصور المنطقية المتوقفة بكونها على اجتماع
امور لا لامر ترتيب مخصوص لتلك المفردات لا جرم ان الشيخ ذكر الترتيب فقال التحقيق المتوقف
على ترتيب الاشيا فبل ان ذكر محمول لغيره القضية اسند ذلك فقال بل بالتاليف الذي هو اعم من
الترتيب فلذلك يحوج الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف قال لا من كل وجه بل
من الوجه الذي لاجله يصلح ان يتعاقد اقول الثاني يجب عليه البحث عن المفردات التي يتخذ منها
العقد وهي الجنس والنوع والخاصة من حيث انها مستعدة لقبول الصورة الشبيهة لا من جميع جهاته فانه
لا يجب عليه من حيث هو منطقي ان يعرف ان اللون هل هو مركب من اجزاء لا تتجزى ام لا وهل هو مركب من الهيولى
والصورة واذا عرفت ذلك فاعلم ان الذين يجعلون كتاب المقولات من المنطق يحتجون بان المنطقي يبحث
عن تركيب المفردات من جهة مخصوصة فلا بد من ان يعرف تلك المفردات وهي الاجناس العالية لكن
الشيخ ابطل ذلك بان البحث عن التركيب يقتضي ان يكون باحثا عن الجهات المستعدة لقبول التاليف وذلك
ههنا هو البحث عن جنسيتها وفصليتها وذاتيتها وعرضيتها ومحموليتها واما البحث عن حقائق تلك
الامور وطبائعها وكيفية انقسامها الى انواعها وعن خواصها فذلك خارج عن المنطق بل لا ينتفع
المنطقي بذلك اصلا الا من حيث انه يحتوي على ايراد الامثلة الكثيرة في كل باب وذكر اقسامها الموقف
على تعلم كتاب المقولات بل لا بد ان يصرف الاهمال سواء كانت صحيحة او باطلة لفهم الغرض قال
ولذلك ما يحوج المنطقي ان يراعي احوال الامر احوال المعاني المفردة ثم يتعلق الى مراعاة احوال التاليف
بعين تلك الاحوال ما عددناه اشارة والارتباط بين اللفظ والمعنى علاقة ما اقول للاشيا
اربع مراتب في الوجود الوجود الخارجي والذهني واللفظي والذي في الكتابة فالكتابة دالة على
اللفظ لانا لو احتجنا ان يصح ما ان كل حقيقة مقصورة بعينها مخصوصا لكثرت العوض وتجاوزت
عن الحد الذي لا يمكن الانسان من ضبطه بل جعلوا بازا الاصوات البسيطة التي هي مواد الكلم
نقوشا بسيطة وجعلوا ان تركيب تلك النقوش محاذيه لتركيب تلك الاصوات لتكون المؤونة اخف واما
اللفظ فانه غير دال على الخارج بدليل انك اذا رايت انسانا من بعيد فظننته حجرا سميته بذلك ثم اذا
دنوت منه وعرفت حيوانيته لكنك ظننته طائرا سميته بالطائر ثم اذا ازداد القرب وعرفت انسانيته سميته
بالانسان فاختلاف الاسامي عند اختلاف التخيلات يدل على ان الاسامي دالة على الصور الذهنية لا على الامور
الخارجية ومن عادة القوم ان يسموا الصور الذهنية معاني فظهر بهذا صحة قوله ان بين اللفظ والمعنى علاقة

ما أي اللفظ ليس له دلالة بالذات أي بالقصد الأول إلا على المعاني الوهمية قال ـــ وربما أثرت
أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى أقول ـــ ذلك مثل ما يصدق الألفاظ فرادى ولا يصدق على الجمع وقد
يكون بالعكس وغير ذلك من الوجوه المعدودة في باب المغالطة المشهورة من النهج السادس والثاني
النهج العاشر قوله ـــ فلذلك يلزم المنطقي أن يراعي جانب اللفظ المطلق معناه ظاهر وكتب الدواحد
فعال إنك ذكرت في سائر الكتب أن المنطقي من حيث هو منطقي ليس له شغل أولي بالألفاظ وذلك مناقض
للكلام المذكور هاهنا فأجاب ـــ أنه يجوز أن يكون البحث عن الألفاظ واجبا على المنطقي لكن لا بالقصد الأول
فإن الألفاظ إذا كانت جارية مجرى الأدوات والآلات كان الاستعمال بها واجبا ولكن لا يكون ذلك
مقصودا بالقصد الأول قال ـــ من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم إلا فيما يقل معناه أن
البحث عن اللغات قد يكون عاما مثل قولنا الألفاظ الدالة إما اسم أو فعل وإما حرف ودلالتها
إما بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام وأمثال ذلك أبحاث عامة في اللغات كلها وقد يكون بحثا خاصا
بلغة دون لغة فالأول مما يجب على المنطقي معرفته والثاني خارج عن المنطق وقوله فيما يقل معناه
أن المنطقي قد يلزمه في بعض المواضع القليلة البحث عن أحوال لغات خاصة وذلك إذا كان لفظان دالان
على معنيين يعرض لكل واحد منهما من الآخر بحسب العرف الفرق الذي بينهما إلا الخواص فحينئذ يعرض
للظاهر من أن يستعمل كل واحد منهما مقام الآخر لظنهم أنه لا تفاوت بينهما في المعنى وعند ذلك
يجب على المنطقي المتكلم بتلك اللغة تحصيل مفهوميهما وإظهار الفرق بينهما لئلا يقع الغلط مثالها
إذا قلنا الإنسان حيوان وقلنا إن الإنسان هو الحيوان فيظن في الظاهر أنه لا فرق بينهما وفي
الخصوص الأول يفيد الحمل فقط والثاني يفيد حصر المحمول في الموضوع فلا جرم وجب على المنطقي
العربي أن يشير إلى الفرق بينهما ولذلك إذا قلنا الشيء من حيث ... وقلنا الشيء من حيث هو ما دام
فيظن أنه لا تفاوت بينهما وليس في الخصوص كذلك فعند ذلك لا بد من إظهار الفرق بين مفهوميهما
وكل ذلك مذكور في الإشارات التي قبل الإشارة الأخيرة من النهج الثالث وإنما خصص لفظ الغير
بالعدول وليس بالسلب لأنك معرفة أنه ليس للسلب المطلق العام لفظ يدل عليه أو إن كان فأي
لفظ هي إلى غير ذلك إشارة ولأن المجهول تارة المعلوم اعلم أن الجهل قد يكون بسيطا
وهو عدم العلم وقد يكون مركبا وهو أن يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد له وكل واحد منهما
مقابل للعلم إلا أن الأول يقابله تقابل العدم والملكة والثاني يقابله تقابل التضاد والشيخ أراد
هاهنا بالمجهول الجهل البسيط فإن صاحب الجهل المركب يستحيل أن يطلب العلم لأنه معتقد أن العلم
حاصل له ومع هذا الاعتقاد لا يمكنه طلب العلم قال ـــ فكما أن الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل
تصورنا لمعنى اسم المثلث قوله ـــ التصور الساذج هو أن يقع في الذهن صورة ولا يحكم عليها بشيء

لا أن يحكم عليها بالسلب فإن عدم الحكم مغاير للحكم بالعدم لأن في الحكم بالعدم الحكم ثابت والمحكوم عليه
غير ثابت وفي عدم الحكم لا يكون الحكم ثابتا وإنما قال لمعنى اسم المثلث ولم يقل لمعنى المثلث لأن التصور على
قسمين تصور بحسب الاسم وهو متقدم على التصديق فإن من لا يفهم اسم المثلث لا يمكنه التصديق بوجوده وتصور
بحسب الحقيقة وهو متأخر عن التصديق فإن ما لا وجود له لا حقيقة له في نفسه ولما قدم الشيخ ذكر التصور
على التصديق علم منه أنه أراد به التصور المتقدم على التصديق وذلك هو التصور بحسب الاسم فلهذا قال مثل تصورنا
لمعنى اسم المثلث قال ـــ وقد يعلم تصورا معه تصديق فيه لطيفة وهو أن بعض القوم يقولون العلم
إما تصور وإما تصديق وذلك مساهلة لأن كلمة إما للعناد ولا معاندة بين التصور والتصديق فإن
التصديق مشروط بالتصور فكيف يعانده بل المعاند من حصول التصديق نوع التصورات وعدم
حصوله الذي هو عبارة عن ساذجية التصور فلهذا صرح الشيخ هاهنا بذلك قال ـــ كذلك قد يجهل
من طريق التصور فلا يتصور معناه إلى أن يتعرف مثل ذي الاسمين والمفصل لقائل أن يقول
لما ذا قاس الشيخ المجهول على المعلوم في انقسامه إلى القسمين ولم لم يقل المجهول قد يكون مجهول التصور
وقد يكون مجهول التصديق فنقول ـــ لأنا بينا أن المراد بهذا المجهول المجهول بالجهل البسيط وهو
أمر عدمي فلا يمكن إيراد القسمة عليه إلا بالقياس إلى الملكة المقابلة له وأما ذو الاسمين والمفصل
فاعلم أن الخطوط المستقيمة إما أن تكون مفردة وهي التي يعبر عنها باسم واحد كقولك بمثله وأربعة
وكقولك جذر خمسة وجذر ثمانية أو مركبة وهي التي يعبر عنها باسمين كقولك بمثله وجذر خمسة وأربعة
وجذر عشرة والمركب لا يخلو إما أن يكون كل واحد من قسميه أصم وإما أن يكون أحد القسمين
منطقا والآخر أصم والذي يكون أحد قسميه منطقا والآخر أصم فإما أن يكون المنطق أطول أو
الأصم أطول فالمفصل هو فضل أعظم قسمي ذي الاسمين على أصغرهما فأما الأقسام الستة
لذي الاسمين والمفصل فهي مذكورة في الهندسة قال ـــ وقد يجهل من طريق التصور إلى أن
يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها أقول ـــ معنى كون القطر قويا على ضلعي
القائمة هو أن مربع وتر الزاوية القائمة مساو لمربعي الضلعين المحيطين بتلك القائمة
والسبب في إطلاق اسم القوي على هذا المعنى ما ذكر في الشفاء وهو أن لفظ القوى وضع أول
شيء للمعنى الموجود في الحيوان التي بها يمكنه أن يفعل أفعالا شاقة ويمتنع الضعيف ثم إنه كان لأكثر
المعنى مبدأ ولازم أما المبدأ فهو القدرة وأما اللازم فهو أن لا ينفعل من تلك الأفعال لأن الذي
يزاول تلك الحركات الشاقة يعرض له أن ينفعل عنها وانفعاله عنها يصده عن إتمام فعله فكان أن لا ينفعل دليلا
انفعل انفعالا محسوسا قيل ضعف وليس له قوة وإن لم ينفعل قيل إن له قوة فكان أن لا ينفعل
على المعنى الذي سماه أولا قوة فلأجل ذلك سموا القدرة وعدم الانفعال من الغير قوة ثم إنهم لما استعملوه

لفظ القوة في القدرة والقدرة وصف اعم منها وهي انها مبدأ التغير من اخر في اخر من حيث انه
اخر استعملوا لفظ القوة في ذلك المعنى حتى سموا الطرائق قوة لكونها مبدأ من اخر الى اخر من حيث
انه اخر وايضا للقدرة لازم آخر وهو ان يحصل لاجلها امكان الفعل والترك فنقلوا لهذا السبب اسم
القوة الى الامكان وسموا الذي بالامكان وجوده وجودا بالقوة ثم سموا حصول ذلك الشيء فعلا وان
لم يكن فعلا بل انفعالا لانه لما كان المسمى بالقوة اولا هو القدرة يسمى ما يقابلها فعلا كذلك لما سموا
الامكان قوة لاجرم سموا ما يقابله فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان
يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ان يكون ضلعا لذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط
كانه امر ممكن فيه خصوصا وقد تخيل بعضهم ان حدوث ذلك المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه
فهذا هو السبب في استعمال لفظ القوة في هذا المعنى على ما ذكره الشيخ قال — فالسلوك الطلبي
مثلا في العلوم ونحوها اما ان يتأدى الى تصور يستحصل واما ان يتأدى الى تصديق يستحصل معناه
انه لما كان المجهول الذي يطلب العلم به منقسما الى قسمين انحصر الطلب فيهما قال — وقد جرت العادة بان يسمى
الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ونحو ذلك اقول — القول الشارح اسم
عام وضع لكل ما يفيد تصور المجهول ثم انه ان كان من الذاتيات سمي حدا وان كان من العرضيات يسمى رسما
وانما وجب تخصيص هذه الاسامي بتلك المسميات لان الحد في اللغة هو المنع وانما سمي الحد حدا لكونه
مانعا من ان يدخل فيه ما ليس منه او يخرج عنه ما هو منه وهذا المنع لا يحصل الا بالمقومات التي فان
العوارض انما تعرض بعد تمام الماهية ومتى تحققت الماهية فقد تحقق ذلك المنع فلا يكون لشيء من العوارض
اثر في ذلك المنع فظاهر ان اسم الحد يجب تخصيصه بالمركب من الذاتيات واما الرسم فيتعين تخصيصه
بالمركب من العرضيات لان ذلك [illegible] وحوله ونحوه
يشير الى ما عدا الحد والرسم من التعريفات [illegible] كالتعريف بالمثال مثل ما يقال الطعم موجود
نسبته الى الذوق كنسبة اللون الى البصر وكتبديل اللفظ الخفي باللفظ الاوضح منه قوله — وان
سمي الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء [illegible] اذا
عليه فكل ما يصلح لان يكون ذلك فانه يكون حجة [illegible] جعلوا اسم الحجة مشتركا بين القياس والاستقراء
ونقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي او بالجزئي على الكلي او بالجزئي على الجزئي فالاستدلال بالكلي على
الجزئي هو القياس كما اذا طلبنا ان الجسم هل هو محدث ام لا فاذا حللناه بجعل المؤلف والمؤلف محدث
فيستدل بثبوت الحدث للمؤلف الشامل على ثبوته للجسم واما الاستدلال بالجزئي على الكلي فهو
الاستقراء كما انك اذا اطلعت ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ واستدللت عليه بتصفح الحيوانات الجزئية
فهذا استدلال بتلك الجزئيات على الكلي واما الاستدلال بالجزئي على الجزئي فذلك انما يتم عند اندراجهما

تحت كلي آخر وهو التمثيل فان قيل القياس في اللغة عبارة عن التسوية يقال قاس النعل بالنعل
اذا قابله به فاطلاقه على المعنى المشروع [illegible] يكون [illegible] عن قانون اللغة [illegible] لما ذكر
[illegible] اذا استدل [illegible] بثبوت الحدوث للمؤلف وثبوت المؤلف للجسم على ثبوت الحدوث للجسم فقد قابلوا تلك
النسبة المجهولة وهي ثبوت الحدوث للجسم بالنسبة المعلومة من المذكور فصح استعمال لفظ القياس فيه
وقوله ونحوه يريد به التمثيل وقوله — ولا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم
اقول انه لا يمكن حصول العلم بشيء من المجهولات الا بالعلم بمقدمات سابقة عليها فانا قد ذكرنا ان اليقين
عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اذا كان ممتنع التغير ومعلوم انه اذا
حصل الاعتقاد الجازم ولكن عن غير مستند الى ما يوجبه فانه يكون ممكن التغير فان اعتقاد المقلد
وان كان في غاية القوة لكنه ممكن التغير فاما اذا كان مستندا الى علوم سابقة مثل العلم بحدوث
العالم اذا كان مستندا الى ان العالم مؤلف والمؤلف محدث فانه يكون ممتنع التغير فظاهر ان
اكتساب العلم بالمجهولات لا يمكن الا من جهة معلومات سابقة عليها قال — ولا سبيل اتصال الى ذلك مع الحاصل
المعلوم الا بالفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب اقول — النظريات مستفادة من
الضروريات فلو كانت العلوم الضرورية كيف كانت كافية في حصول العلم بالنظريات لكان كل من علم
القضايا الاولية وجب ان يحصل له جميع العلوم الكسبية ولكن ليس كذلك فعلمنا ان العلم بالمقدمات
لا يقتضي العلم بالنتائج بل لابد من الشعور بكيفية ترتيب تلك المقدمات واندراج بعضها في البعض
فان الانسان اذا علم ان كل بغلة عاقر ثم راى بغلة منتفخة البطن امكن ان يتوهم انها حامل وذلك عند
ما لم يترتب العلمان في الذهن ولم يقع الشعور بكيفية ذلك الانتساب فاما مع الشعور بتلك الاندراجات
والترتيبات فانه يمتنع وقوع الشك في كونها حاملا قال — فالمنطق يعرف من الامور المعينة المناسبة
لمطلوب مطلوب اقول — لا نعني بذلك المطالب الجزئية فان المنطقي من حيث هو منطقي لا يعطي
الامور المناسبة بحدوث العالم ووحدة الفاعل بل نعني بذلك انه يعطي القانون الذي يستفاد
منه الامور المناسبة للحدود والرسوم والامور المناسبة للاقيسة البرهانية والجدلية والخطابية
والامور المناسبة للاستقراء والتمثيل وقوله — وكيفية تاديتها بالطالب الى المطلوب ايضا
[illegible] من انه لابد مع البحث عن تلك الامور من البحث عن كيفية دلالتها وقوله — واول ما يجب
منه فانما [illegible] من الاشياء المفردة التي منها تتالف الحد والقياس لاسيما الى الماهيات المفردات
بل الى العوارض العارضة لها من حيث انها في الذهن مثل الكلية والجزئية وبالجملة مطالب كتاب
ايساغوجي وهي المذكورة في هذا النهج من هذا الكتاب وبعض النهج الثاني اشارة الى دلالة
اللفظ على المعنى اقول — اللفظ الذي جعل دالا على معنى لا يخلو اما ان يعتبر دلالته على كل

المعنى او على ما يكون داخلا فيه او على ما يكون خارجا عنه فالاول هي المطابقة والثاني التضمن
والثالث الالتزام واعلم انه ربما يسبق الى الاوهام ان اللفظ اذا كان دالا على معنى فدلالته على
جزء ذلك المعنى كيف كانت هي دلالة التضمن وهو باطل اذ من الجائز ان يكون اللفظ دالا على المعنى
وعلى جزئه بالمطابقة على الاشتراك مثل لفظ الممكن فانه دال على الممكن الخاص وعلى الممكن العام
الذي هو جزء من مفهوم الممكن الخاص ودلالته عليهما بالاشتراك الاسمي بل شرط دلالة التضمن ان لا يكون
اللفظ دالا على جزء المعنى اولا وبالذات بل ثانيا وبالعرض يعني يكون دالا على الجزء تبعا لدلالته على الكل
مثل دلالة لفظ المثلث على الشكل فان المثلث لا يدل على الشكل بالذات بل دلالته عليه لاندراجه تحت
المثلث فالحاصل ان دلالة التضمن عبارة عن دلالة اللفظ على معنى لاجل اندراجه تحت ما وضع اللفظ
بازائه قوله واما على طريق الاستتباع اقول اللفظ اذا افاد مسماه وكان لذلك المسمى لازم
فانتقل الذهن من المسمى الى لازمه كان ذلك دلالة الالتزام ثم ان اللازم قد يكون وصفا من اوصاف
ذلك الشيء وقد لا يكون فمثال الاول دلالة الانسان على قابل صنعة الكتابة ومثال الثاني دلالة
السقف على الحائط فلاجل ذلك اورد الشيخ هذين المثالين واقول دلالة المطابقة هي الوضعية
فاما دلالتا التضمن والالتزام فعقليتان فان اللفظ اذا وضع بازاء معنى امتنع ان لا يكون له دلالة
بالتبعية على اجزائه وعلى لوازمه فظاهر من هذا انه نسبة العقل في مدخليته دلالة الالتزام كونها
عقلية والوجدان يصدق النص ايضا مهجورا بل النسبة في ذلك انه لو اعتبر دلالة اللفظ على لازم
مسماه لكان لا يخلو اما ان يدل على جميع لوازمه او على اللوازم القريبة والاول محال اذ اللوازم ان
تكون اللفظة الواحدة دالة على معان غير متناهية لكون اللوازم غير متناهية والثاني ايضا باطل
اذ من المحال ان يكون اللازم الذي يكون قريبا عند شخص ان لا يكون قريبا عند غيره ولما اختلف
ذلك باختلاف الاشخاص والاحوال الحق انه لا يحصل المعقول عليه بخلاف دلالة التضمن فان اجزاء
الماهية متناهية ومع كونها كذلك امتنع العلم بالماهية الا بعد العلم بجميعها فظهر الفرق ويقول
ان كان التضمن والالتزام دلالتين بالتبعية فمن الممتنع حصولهما عند عدم حصول المطابقة لكن المطابقة
قد توجد عند عدم التضمن اذا كان المعنى بسيطا فالحاصل ان التركيب لكن لا تنفك عن الالتزام
فانه لا يخلو شيء من الماهيات عن شيء من اللوازم وان كانت سلبية اشارة الى المحمول اذا
قلنا ان الشكل محمول على المثلث الى اخره اقول لسائل ان يسأل انا اذا قلنا المثلث شكل فمفهوم
المثلث هل هو مفهوم الشكل او مغاير له فان كان المفهومان واحدا فلا حمل ولا وضع الا في الالفاظ
المترادفة وذلك عديم النفع في المباحث العقلية وان كان المفهومان متغايرين فالشيء كيف يعقل
ان يكون هو ما يغايره قوله ان الهوهو يستدعي المغايرة من وجه والاتحاد من وجه

وهنا

وهنا مفهوم المثلث مغاير لمفهوم الشكلية لكن الذات الموصوفة بهما واحدة فلاجل ذلك صح فيه
الحمل واما قوله سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما فمعنى القول فيه
ان استعداد الذات لموصوفيته ليس لكونها ذاتا مطلقا والا لاستعدت كل ذات لما استعدت
له كل ذات بل الشيء انما تحقق حقيقته وتحصل ماهيته عند تقيد ذاته بقيد مخصوص ولاجل ذلك
يكون مستعدا لموصوفيته بسائر الاوصاف ولا شك ان ذلك الوصف لا يمكن ان يكون مغايرا
له وهو غيره والا لكان هو غيره فاذن ذلك الوصف مختص به فظاهر من هذا ان الاوصاف
العامة يطابقها محمولاته والوصف الخاص الذي تقيد ماهية الشيء وذاته هو الذي يسمى بطبيعة المحل
الذات محل موضوعه فاذا فرضنا ان الانسانية كذلك وقلنا الانسان حيوان كان الحمل والوضع
في اللفظين مطابقين للامر في نفسه وان قلنا الحيوان انسان يكون المحمولية في اللفظ موضوعا في المعنى
وبالعكس فاما اذا قلنا الانسان ضاحك فهنا الموضوع بالحقيقة لما يسمى بالثالث لان الذات انما
صلحت ان تستعد لموصوفية الضاحكية لا لنفسه لعقد الكلام بل لتقيده بقيد الانسانية فالانسانية
هي الامر الذي يسمى بالذات عبارة الموضوعية وهي امر ثالث مغاير للضاحكية والكاتبة اشارة
الى اللفظ المفرد والمركب اللفظ قد يكون مفردا اقول قال في التعليم الاول المفرد هو الذي
لا يكون لجزئه دلالة اصلا واعترضوا عليه بعبد الله وما يجري مجراه فانه مفرد مع ان لجزئه دلالة
على معنى فاجابوا عنه بان دلالة اللفظ وضعية ومعلوم ان عبد الله حين جعل علما فانه
لا يكون لشيء من جزئيه دلالة اصلا فانه يكون قائما مقام الانسان فاما اذا جعل نعتا فانه
يكون لكل واحد من جزئيه دلالة ويكون عند ذلك مركبا فحصل عليه ان وضع الالفاظ المفردة
بازاء المعاني امر وضعي فلا جرم جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاوضاع واما كونها مفردة او مركبة
فذلك امر عقلي لا يمكن ان يتغير فكيف يمكن ان يصير عبد الله مفردا فاجابوا عنه بانا متى نقسنا كل
واحد من جزئي عبد الله على مفهومه كان التركيب واضحا لكنا عند ما جعلناه علما اخرجنا
كل واحد من جزئيه عما كان له من الدلالة فلا جرم صار مفردا ثم ان هؤلاء المعترضين رسموا
المفرد بانه الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه وزعموا ان عبد الله وان كان لكل واحد من جزئيه
دلالة لكن لا على جزء معناه بل على امر خارج عنه والشيخ اختار في هذا الكتاب رسم المعلم الاول
ويقول في الشفاء ان الزيادة التي زادوها محتاج اليها في التفهيم لا التتميم وبعض الفضلاء من المتأخرين
زعم ان اللفظ اما ان لا يكون لشيء من اجزائه دلالة اصلا وذلك هو المفرد او يكون لاجزائه دلالة فلا يخلو
اما ان يكون دلالة اجزائه ليس على اجزاء معناه وذلك يسمى بالمركب مثل عبد الله ومعدي كرب اذا جعلا
اعلاما واما ان يكون دلالة اجزائه على اجزاء معناه وذلك يسمى بالمؤلف قال والمركب اما تام الفهم

اولى لافرق بين المركب والمؤلف على راى الشيخ فلهذا جعل كل ما يقابل المفرد مركبا فنقول
كل لفظ مفرد دال على معنى فاما ان يكون مستقلا بالدلالة او لا يكون والذي يكون مستقلا فاما
ان يكون له دلالة على زمان وجوده او لا يكون والذي لا يكون مستقلا هو الحرف والذي يكون مستقلا الاداة
وله دلالة على الزمان المحصل لمعناه فهو الكلمة والذي يكون مستقلا ولا يكون له دلالة على زمان
معناه فهو الاسم ولما كانت المفردات هي هذه فالمركبات انما تركب عنها والمفيد من جملة هذه
الاقسام الثلثة ثلاثة الاسم مع الاسم او مع الكلمة او مع الاداة ثم ان الاسم والكلمة قد يكون المفهوم
منهما مستقلا بالمفهومية وقد لا يكون فان كانا مستقلين كان التركيب منهما تاما وان لم يكونا
كذلك فهو مثل الروابط اما من الاسماء فكهو وما يقوم مقامه او من الكلمات فمثل كان ويكون
الناقصين وهما في الحقيقة مثل الحروف والتركيب الحاصل من ذلك يكون ناقصا واما الحرف فان
افاد معنى الفعل كان تركيب الاسم معه تركيبا تاما مثل يا في النداء والا كان ناقصا فظاهر ان
كل ما لا تركيب من الاسم والكلمة فهو ليس بتام بل التام التركيب الا عنهما فان قيل قول
الشيخ او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة يشعر بان كل ما يسمى في العربية فعلا فهو عند
المنطقيين كلمة وقد ذكر في كتبه المبسوطة ان الافعال الدالة على حكايات النفوس وعلى المخاطبة
وبالجملة كل ما يحتمل الصدق والكذب مثل امشي ومشيت ومشينا ليست عند المنطقيين والخطاب
لاجل انها ليست من المفردات فنقول انه جعل الفعل المفرد الذي عندهم كلمة المركبات كلمة
وما ذكره من الافعال فهو من قبيل المركبات فليس من قوله بناقض فان قيل لماذا ذكر في
انما الكلام حد الكلمة دون الاسم فنقول لان الاسم والكلمة يشتركان في صفات ثم ان
الفعل يختص بصفات اخر ثبوتية والاسم يتميز عنه بسلب تلك الصفات عنه وقد ثبت في الكتب المبسوطة
ان الملكات اذا عرفت عرفت اعدامها وبيان ذلك ان الاسم لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى
فهذه صفات اربع مشتركة بين الاسم والفعل والحرف اما كونه لفظا مفردا فقد عرفته واما كونه
دالا فلان المؤلف من الحروف قد يكون له دلالة على معنى ذهني وقد لا يكون ثم ذلك المدلول قد
يكون مستندا الى الخارج مثل السماء والارض وقد لا يكون مثل العنقاء واما كونه بالتواطؤ
فلان الالفاظ الدالة قد يكون دلالتها بالطبع لا بالاصطلاح كمن يقول اخ فيدل على الوجع اذنه
ويقول اح اح عند السعال فيدل على الصدر وليس ذلك على سبيل ان الناس تواطؤا على
استعمال ذلك عند السعال مستعملين اياها لتفهيم معنى اذى الصدر فهذه وان كانت اصواتا
فهي ليست الفاظا لانها مركبة من الحروف فهذه الصفات الاربع مشتركة بين الثلثة فاذا زدنا قيدا
خامسا وقلنا على معنى مستقل بنفسه خرج الحرف فيكون امتياز الحرف عن الاخرين بقيد عدمي وهو
عدم

عدم استقلاله بالدلالة ويكون هذه القيود الخمسة مشتركة بين الاسم والفعل فاذا زدنا قيدا سادسا
وقلنا لموضوع معين خرجت اسماء الاجناس وبقيت الاسماء المشتقة والكلمات ويكون امتياز اسماء
الاجناس عن الاسماء المشتقة والكلمات بقيد عدمي فاذا زدنا قيدا سابعا فقلنا مع الدلالة على
الزمان المحصل لذلك المعنى خرجت الاسماء المشتقة ويكون امتيازها عن الكلمات بقيد عدمي
فظاهر من هذا ان التقابل بين الفعل وبين الاخرين قريب من تقابل العدم والملكة وتعريف
الملكات يقتضي تعريف الاعدام فلا جرم اشار الشيخ الى تعريف الكلمة لما قصد من تعريف الاخرين
بالقوة فان قيل قولكم الاسم لا يدل على الزمان المعين منقوض باليوم والغد والامس والمتقدم
والمتاخر والاصطباح والاغتباق فجوابه ان اللفظ قد يكون مسماه نفس الزمان مثل اليوم
والامس والغد وقد يكون جزءا من مفهومه مثل الاصطباح والاغتباق وقد يكون الزمان خارجا
عن مفهومه ويكون مدلولا عليه بتصريف الكلمة ومعنى التجريد عن الزمان هو ان لا يكون اللفظ
دالا على الزمان الذي يلحقه كما ان التجريد عن الماهية هو التبرئة من الماهية الذي لو لم تجرد
عنه كان لاحقا والتجريد انما يكون عما لا يكون داخلا في الذات فان الشيء لا يقال انه تجرد عن
ذاته او جزء ذاته فمعنى قولنا مجرد عن الزمان هو ان لا يدل معه على زمان يلحقه فاما لفظ
الزمان فهو يدل على معنى هو نفس الزمان ولفظ الاصطباح والاغتباق دال على معنى
جزؤه الزمان فظهر الفرق ولنرجع الى التفسير ونقول قوله مثل قولك حيوان ناطق معناه
ان مثال المركب التام الدلالة هو قولك حيوان ناطق وقوله وبعضه ناقص مثل قولك
في الدار او لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة
لا اسم مفهومها الا بغيرها مثل لا وفي فان القائل زيد في او زيد لا لا يكون قد دل على كمال ما
يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال
اقول الحرف اذا انضم الى الاسم فقد يكون ذلك المجموع تام الدلالة وقد لا يكون اما الذي يكون
فمثل ان الاسماء المحصلة كالعالم والبصير اذا اقترن بها حرف السلب فانه يصير ذلك المجموع
دالا على خلاف معنى المحصل مثل لا عالم ولا بصير وليس هذا التركيب عن الفاظ مستقلة في
الدلالة بنفسها فان حروف السلب ادوات لا تدل الا مقرونة بشيء اخر ولفظ لا وان كان للسلب
فلم يدخل ههنا للسلب فانه ليس ههنا سلب وايجاب بل يصلح ان يسلب ويوجب وان يوضع للسلب
والايجاب معا واما الذي لا يكون تام الدلالة فكما اذا قلت زيد لا فاردت بكلمة لا سلب شيء عن
زيد فان ذلك لا يتم الا اذا انضم اليه ذلك المسلوب مثل ان تقول زيد لا بصير فان قيل ما فائدة
قوله في مثله مع انه لو ترك هذا القيد واقتصر على قوله لا يكون قد دل على كمال ما دل عليه كان

الكلام ظاهر ممنوع لانا قلنا ان حرف السلب قد تقرن بالاسم ويكون المجموع تام الدلالة وذلك
اذا لم تقصد سلب شيء عن شيء فاما اذا قصد سلب شيء عن شيء فانه لا بد من ذكر المسلوب فقولنا في مثله
معناه انه اذا قيل زيد لا الكون قد دل عليه ثم قال قد لوله حي مثل هذه الدلالة وهي الدلالة على
سبيل سلب شيء عنه الا اذا ضم اليه غيره اشارة الى الكلي والجزئي اقول انما اعتبر
في الجزئي امتناع وقوع الشركة ولم يعتبر امتناع وقوع الكثرة لان الجزئي قد تكثر بحسب الاجزاء
ولكن يمتنع ان يكون فيه كثرة بحسب الجزئيات بيانه انا اذا اشرنا الى الانسان الواحد ففيه
كثرة من جهة انقسامه الى النفس والبدن وانقسام بدنه الى العضو والخلط وغير ذلك فالشخص
الواحد قد تكثر بحسب الاجزاء ولكن يمتنع ان يكون فيه كثرة بحسب الجزئيات ولما كان كذلك اعتبر
في الجزئي امتناع الشركة الذي هو عبارة عن امتناع الكثرة في الجزئيات ولم يعتبر امتناع الكثرة
ولقائل ان يقول الشيخ جعل رسم الجزئي بانه الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة
فيه فعليه ان يرسم الكلي بانه الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فما السبب لذلك فنقول
اعتبر بعض الناس في الكلي ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين بالفعل اما في الخارج واما في
الذهن والشيخ لا يعتبر ذلك بل يعتبر ان لا يمنع نفس مفهومه من الشركة سواء كانت الشركة
بالفعل او بالقوة او لا بالفعل ولا بالقوة ونبه بهذا التعليل على تحقيق مذهبه وبيانه هو
ان الجزئي مقابل للكلي فلا بد وان يكون بين حديهما تقابل ولا شك انه لا يكفي في كون الشيء جزئيا
شخصيا امتناع وقوع الشركة فان الشخص المعين انما يكون كذلك المعنى اذا امتنع تصور
تلك الشخصية لغيره واذا ثبت ان الجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة
والكلي مقابل له وجب ان يكون الكلي هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه
وانه لا يعتبر في كون الكلي كليا حصول الكثرة بالفعل او بالقوة فالحقيقة مشترك
فيه بالفعل الى اخره اعلم ان الذي لا يمنع نفس تصوره من الشركة لا يخلو اما ان يكون
الكثرة حاصلة فيه او لا يكون حاصلة لكنها ممكنة الحصول او يكون ممتنعة الحصول لكن النفس
المفهوم مثل واجب الوجود فمستحيل وقوع الكثرة فيه لكن لا نفس مفهوم معناه والا
لما احتاج الى البرهان في تفرده وحدته فهذه هي الاقسام الثلثة التي ذكرها الشيخ ويشبه
ان يكون ههنا قسم رابع وهو الذي لا يكون لواحد من مفهومه حاصلا في الوجود مثل العنقاء
وبالجملة الالفاظ الدالة على امور غير مستندة الى موجودات خارجة فانها كلية
وان لم يوجد الواحد من ذلك المتصور في الوجود واعلم ان الجزئي قد يراد به معنى اخر وهو
انه اذا كان معنيان احدهما اخص من الاخر يسمى ذلك الخاص جزئيا لذلك العام وذلك مثل الانسان

فانه

[illegible]

فانه جزئي بالنسبة الى الحيوان واعلم ان المفهوم من الجزئي بالاعتبارين مختلف وذلك ان الجزئي
بالمعنى الاول ليس بالاضافة الى شيء واما الجزئي بالمعنى الثاني فان جزئيته بالقياس الى ما هو فوقه
وايضا فان الجزئي بالمعنى الاول يمتنع ان يكون كليا وبالثاني لا يمتنع واعلم انهما مختلفان اختلاف
الاعم والاخص فان كل جزئي بالمعنى الاول جزئي بالمعنى الثاني ولا ينعكس اشارة
الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق اعلم ان من المحمولات الى اخره اقول من الماهيات
ما هي بسيطة ومنها ما هي مركبة ولا بد من الاعتراف بحقائق بسيطة اذ لو كانت كل حقيقة مركبة
لزم التسلسل وان يكون كل حقيقة مركبة من اجزاء غير متناهية ويكون في كل جزء منه اجزاء
غير متناهية فيكون في الشيء الواحد كثرة غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا كثيرة غير
متناهية وذلك باطل ومع بطلانه يوجب الاعتراف بالبسيط فان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد
فان لم يوجد الواحد لم توجد الكثرة فظاهر ان من الحقائق ما يكون بسيطا بعيدا من التركيب وكل
ما كان كذلك فانه لا يكون له شيء من المقومات والذاتيات فاما الحقائق المركبة المتألفة من عدة
امور فانها انما تتحقق عند اجتماع تلك الامور واذا تحققت فربما يلزمها بعد تمامها شيء من اللوازم
الحقيقية وكل ما يتوقف تحقق الماهية على اجتماعه فهو الذاتي والذي يتوقف تحققه على تحقق
الذات فهو العرضي واذا عرفت ذلك فنقول لما كانت الماهيات موقوفة في تحققها على
الذاتي لا جرم كان الذاتي متقدما على الماهية في الوجودين اعني الذهني والخارجي وفي العدمين
ايضا فهذا هو تحقيق القول في الذاتي واعلم ان الحكماء يذكرون للذاتي خواص ثلاثة الخاصة الاولى
هي ان الذاتي اذا اخطر بالبال واخطر ما الذاتي ذاتي له لا يمكن ان يتصور الذات الا اذا تصور
الذاتي اولا وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان الذاتي يجب ان يتقدم تصوره على تصور الذات
والثاني ان الذاتي يجب ان يتصور تقدمه في الوجود الخارجي على الذات وكلا الوجهين حق فاما
بيان انه يجب ان يتقدم تصوره فذلك لان حقيقة الشيء اذا كانت مركبة فهي لا ترتسم في النفس الا
كذلك ومعلوم ان حصول المركب متأخر بالذات عن حصول مفرداته فلا جرم وجب ان يكون
تصور مفردات الحقيقة المركبة متقدما على تصور تلك الحقيقة واما بيان انه يجب ان يتصور
تقدمه في الوجود الخارجي فلان تقدمه اذا كان لازما من لوازم حقيقة ذلك الذاتي ووجب
انه لا يتصور العلم بتلك الحقيقة المركبة الا بعد العلم بمفرداتها وحصل العلم بتلك المفردات العلم
بتقدمها واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان اجزاء الحقيقة على الحقيقة علة لتحقق الحقيقة والعلة متقدمة
بالوجود على المعلول فاجزاء الحقيقة متقدمة بالوجود على الحقيقة فالحقيقة المجردة عن الوجود
كيف تكون موصوفة بالوجود فهذا خلف فنقول الذاتي متقدم على الذات لا على انه شيء وجد

[illegible]

كان وجوده متقدما على وجود الذات وهذا الحكم صادق في حال الوجود وقبله وبعده كما انا
نقول المغناطيس هو الذي يجذب الحديد اذا وجده فان هذا الحكم صادق سواء كان جاذبا للحديد
او لم يكن الخاصة الثانية قالوا الذاتي هو الذي لا يحتاج في حصوله للذات الى علة اخرى فالجاعل
للانسان هو الجاعل للحيوان وجعل الانسان هو جعل الحيوان اذ لو كان جعل الانسان غير
جعل الحيوان لامكن جعل الانسان مع عدم جعل الحيوان وذلك محال ثم قالوا ان بعض لوازم
الماهية يشارك الذاتي في ذلك فان جاعل الاربعة جاعل الزوجية اذ لو كان ذلك لجعل اخر لامكن
ان يوجد الاربعة مع عدم الزوجية فهذا ما قالوه ولست افهم هذا الكلام كما ينبغي وذلك لان
الذاتي جزء من الذات وجزء الذات مغاير للذات ومن المعلوم ان الشيء الى الشيء مغايره الى النسبة
الى غيره لا سيما عند من يقول الشيء البسيط لا يصدر عنه الا معلول واحد والا لزم من امتناع
جعل الذات الا مع جعل الذاتي ان يكون جعل الذات هو عين جعل الذاتي فمن الجائز ان يكون جعل
الذات وان كان مغايرا لجعل الذاتي لكنه موقوف عليه متاخر عنه فلذلك يستحيل جعل الذات
عريا عن جعل الذاتي بل الحق ان جعل الذاتي متقدم على جعل الذات وجعل الذات متقدم على
جعل اللازم لان الماهية هي العلة للازمها فهذا هو الحق ولعل مراد المتقدمين بذلك ان علة الذاتي
علة للذات بواسطة تلك الذاتيات فانه متى تحقق الذاتيات امتنع تخلف تحقق الذات لان الذات
معلول اجتماع الذاتيات ومتى تحقق الذات امتنع تخلف لازم الماهية لان لازم الماهية معلول
الماهية فهذا ما عندي في هذا الموضع الخاصة الثالثة هي ان الذاتي ما يمتنع رفعه عن الشيء وجودا
وتوهما وتستثنى ان بعض اللوازم ايضا كذلك واذ قد ذكرنا ما اوردنا ذكره فلنرجع الى التفسير
قال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الى الموضوع في تحقق وجوده بل الذي يفتقر اليه
الموضوع في ماهيته فمعناه ان الذي يكون الماهية معلولة له ومحتاجة في تحققها اليه هو الذاتي
الاعم قال ولهذا الافتقار في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلبه المحمول عنه فرضت تصوره
جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلبه الشكل عنه اقول الامتناع عن
السلب هو الاعتراف بالثبوت وكانه قال الذاتي هو الذي يجب اثباته للشيء لكنه عدل عن هذه العبارة
لدقيقة لطيفة وهي ان الانسان ربما يكون عالما بالانسان ولا يخطر بباله في ذلك الوقت جميع ذاتياته
من الجسمية والنمو والتغذي واذا لم يحضر في ذهنه تلك الذاتيات كيف يمكنه ان يحكم باثباتها للموضوع
فلو انه قال الذاتي ما يجب اثباته للموضوع بطل ما ذكرناه واما قوله يجب ان يمتنع عن سلبه عنه
فمعناه انه متى حضرت تلك الذاتيات في الذهن فانه يمتنع عن سلبها عن الذات فان الامتناع عن السلب
مشروط بحضورها فحينئذ لا يتوجه عليه ما ذكرناه من الاشكال وههنا مواخذة لفظية وهي ان الشيخ

علل

علل وجوب الامتناع عن سلب الوصف بكون الوصف ذاتيا للموضوع ثم انه بين بعد ذلك ان من
اللوازم ما يكون كذلك وتعليل الحكم العام بالعلة الخاصة فيه نظر فان تساوي الزوايا لقائمتين في
المثلث المتساوي الساقين ليس لكونه متساوي الساقين فلو ان انسانا قال المتساوي الساقين
لكونه متساوي الساقين يساوي زواياه لقائمتين كان كلامه خطا فكذلك تعليل وجوب الامتناع
عن السلب بكون الوصف ذاتيا مع ان الحكم ثابت في الذاتي وغيره يكون ذلك خطا ويمكن ان يجاب
عنه بان تعليل الاحكام المتساوية بالامور المختلفة جائز اشارة الى الذاتي المقوم اعلم
ان كل شيء الى اخره اقول في هذا الكلام نظر لانا بينا ان من الحقائق ما هو بسيط بعيد
عن انحاء التركيب واذا لم يكن كذلك لم يفتقر شيء من الاجزاء استحال ان يقال وانه يجب حصول اجزائها
معها بل الصحيح ان يقال كل شيء له ماهية مركبة فانها لا يتحقق الا عند حصول اجزائها اللهم الا ان
يقال ان لفظ الماهية مخصوصة بالاصطلاح بما يكون فيه تركيب فحينئذ يكون الكلام مستقيما
وهذا الاصطلاح مما يجري في كلام الشيخ قوله واذا كان له حقيقة غير كونه موجودا احد
الوجودين وغير مقوم له فالوجود خارج عنه اقول لقائل ان يقال فيقول الموجود اما
واجب واما ممكن اما الواجب فقد بينت ان وجوده عين ماهيته واما الممكن فقد بينت ان وجوده
~~عين ماهيته واما الممكن فقد بينت ان~~ وجوده خارج عن ماهيته واما القسم الثالث وهو ان يكون
وجوده جزء ماهيته فهو محال ليس له ثبوت فلما ذا اورده الشيخ فنقول انه وان لم يكن له في
الوجود حصول الا انه من جملة الاقسام وايضا فان الاشياء اذا اخذت مع اعراضها صارت
تلك الاعراض من مقومات ذلك المجموع فعلى هذا اخذنا الماهية من حيث هي موجودة كان
الوجود مقوما لها فعرفنا ان لهذا القسم من الامور نظيرا قوله فالوجود معنى مضاف
لازم او غير لازم اقول اما الذي يكون الوجود خارجا عن ماهيته لكنه يكون لازما له فذلك
مثل العقول والافلاك وبالجملة الممكنات الابدية الوجود واما الذي يكون الوجود غير لازم
لماهيته فذلك مثل الصور والاعراض في عالم الكون والفساد قوله واسباب وجوده
غير اسباب ماهيته اقول ان اسباب الماهية هي المادة والصورة كالحيوان والحس والفصل
للانسان واما اسباب الوجود فهي الفاعل والغاية اقول انه احتاج في تعريف الذاتي الى
ان يميز بين مقومات الماهية وبين مقومات الوجود حتى لا يشتبه احدهما بالاخر وذلك انما يتاتى
ببيان ان الوجود مغاير للماهية زائد عليها واحتج على ذلك بان الماهية قد تكون معلومة حال ما
يكون وجودها مشكوكا فيه والمعلوم غير المشكوك فالوجود زائد على الماهية فان قيل هب ان
الماهية لما امكن تعقلها عند عدمها في الخارج وجب ان يكون مغايرا لوجودها في الخارج لكن

يستحيل ان يعقل الماهية عند عدم نهاية الذهن بكيف يوجب بهذه الحجة ان يكون الوجود الذهني زائدا
على الماهية قوله — انا نسيّلنا الصحة علمنا بالحقيقة مع الشك في الوجود الخارجي على تغايرهما فكذلك
امكننا ان نعقل الماهية مع الشك في الوجود الذهني لها ولاكن قال بعض الناس زعم ان التعقل عبارة
عن اضافة القوة العاقلة الى ماهية المعقول وانه ليس للماهية المعقولة وجود في الذهن الى ان اثبت
ذلك بالبرهان فيصدق ان الماهية قد تعقل عند ما يكون الوجود الذهني مشكوكا فيه وذلك يوجب ان
يكون الوجود الذهني زائدا على الماهية قوله — اما الانسان فيعني ان لا يقع في وجوده شك الى
آخر معناه ان من الجائز ان ما يعتري الشك في وجودها الا ان العلم بحالها يقتضي العلم بوجودها
بل لاجل ان الاحساس بحصول جزئياتها في الخارج يمنع من الشك في وجودها ولكنها بحال لو لم يحس بتلك
الجزئيات لصح الشك في وجودها وعلى هذا لكون البرهان المذكور مطردا فيها ايضا والشيخ انما فرض الكلام
في الانسان لانه وما يجري مجراه يوجد عند هذا الشك فاذا تبين ان هذه الحجة مستمرة فيه كان استمرارها
في سائر الاقسام اظهر فان قيل كما انا امكننا ان نعقل الماهية مع الشك في وجودها فكذلك يمكننا
ان نعقل حقيقة الوجود مع الشك في ان الوجود هل هو حاصل في الخارج ام لا فيلزم من هذا ان يكون
للوجود وجود آخر وذلك يوجب التسلسل قوله — قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان الوجود وحده مما لا يستقل
بالمعقولية ولا بالمحكومية معناه ان الوجود لا يمكن ان يحكم عليه وحده بالحصول واللاحصول بل المحكوم
عليه بذلك انما هو الماهية ولما لم يكن الوجود مستقلا بهذه المحكومية اندفع الشك الثاني وهو ان الشك
في حصول الوجود ليس شكا في انه هل حصل له وجود ام لا بل هو شك في انه هل هو حاصل للماهية
ام لا وبيان ذلك هو ان الوجود امتنع ان يصير موصوفا بالوجود والا وجب ان يكون الشيء الواحد
من الجهة الواحدة موجودا مرتين ومتى امتنع ان يصير موصوفا بالا وجود والا عرض ان يكون
الشيء من جهة ما هو موجود لا يكون موجودا وذلك محال فعرفنا بهذا ان الشك في وجود حصول
الوجود ليس شكا في انه هل حصل له الوجود ام لا بل شك في انه هل حصل هو للماهية ام لا
وذلك مما لا نزاع فيه بل هو الذي تمسكنا به في بيان ان الوجود زائد على الماهية فهذا تقرير هذه
الحجة وقد ذكرنا حججا كثيرة على اثبات هذا المطلوب في كتابنا المسمى بنهاية العقول منها
انا نعقل الفرق من قولنا الجوهر موجود وبين قولنا الجوهر جوهر وذلك يوجب الفرق بين كونه
جوهرا وبين كونه موجودا ومنها ان الشيء اذا اشترط فيه وجود امتنع ان يعرض له امكان العدم
واذا اشترط فيه عدم امتنع ان يعرض له امكان الوجود وهو عند قطع النظر عن الشرطين يعرض له الامكان
فاذن حقيقته مغايرة لوجوده ولعدمه ومنها ان الحقائق غير معللة والا لكنا اذا قدرنا عدم علة
السواد وجب ان لا يبقى السواد سوادا والوجود معلل فاذن الحقائق مغايرة للوجود ومنها

ان

ان العقل لا يكون علة لماهية الحس والا لامتنع وجود الحس منفكا عنه لامتناع انفكاك الشيء عما
يقوم ماهيته وهو علة لوجود الحس في الوجود فالماهية غير الوجود ومنها ان الوجود مشترك
بين الموجودات والماهية غير مشترك فيها فالوجود غير الماهية وبيان ان الوجود مشترك من وجوه
احدها ان السلب يقابله امر واحد وهو الثبوت فالثبوت واحد في الامور الاساسية الثاني ان
الماهية مورد القسمة بالامكان والوجوب ومورد القسمين مشترك بين القسمين فمفهوم الثالث مشترك
بين الواجب والممكن الثالث ان الشيء الواحد لا يكون واجبا وممكنا في وجوده فلو كان للوجود مفهومات
مختلفة لصح ان يكون احد مفهوميه واجبا والمفهوم الثاني ممكنا الرابع وهو ان الوجود من التصور
غني عن التعريف لعمومه وخصوصيات الماهيات ليست كذلك فهما متغايران الخامس من قال ان
الوجود غير مشترك كان حكمه بعدم الاشتراك يعم كل وجود وذلك انما يتم لو كان الوجود مشتركا
السادس انا اذا عرفنا انه وجد شيء ثم علمنا بعد ذلك انه سواد او بياض او جوهر او جسم لا يختلف
العلم الاول ولولا ان المعلوم الاول مشترك بين هذه الاقسام والا لما صح ذلك فهذه الوجوه
وغيرها مما استقصيناها في ذلك الكتاب دالة على ان الوجود زائد على الماهية قال — وجميع
مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة كما لا يخطر كثير من المعلومات
بالبال لكنها اذا اخطرت علمت اولى — قد بينا ان الحقيقة لما كانت مركبة استحال حصولها سواء
كان في الخارج او في الذهن الا مع حصول اجزائها ولكن ذلك يشكل من حيث انا ربما عرفنا حقيقة
الانسان او غيره وان كنا في تلك الحالة غير مستحضرين لكل ذاتياته على التفصيل وجوابه
انها وان لم تكن حاضرة على التفصيل الا انها اذا اخطرت بالبال علمت واعلم ان هذا الكلام
يحتمل وجهين الاول وهو ان الحكماء يقولون ان التعقلات على اقسام ثلاثة الاول التعقل الذي
يكون بالقوة مثل ما اذا لم يكن الانسان عالما بشيء الا انه يمكنه تحصيل العلم بذلك الثاني التعقل
الذي يكون بالفعل على التفصيل كالانسان العالم بمسئلة من المسائل المستحضر لكل مقدماته
وجميع مقدماتها بالفعل الثالث العلم البسيط وهو كما اذا كان الانسان عالما بمسئلة من المسائل لكنه
يكون ذاهلا عنها فاذا سئل عنها حضر الجواب عنها في ذهنه دفعة واحدة ثم انه يأخذ بعد ذلك في
تفصيل ذلك الجواب فالذي حضر في ذهنه اولا ليس علما بالقوة لانه يجد من نفسه في تلك الحالة وبين
الحالة التي قبلها فان الانسان كان قبل السؤال ذاهلا عن تلك المسئلة وحين ما سئل عنها فلا
شك انه قد حضر الجواب عنها في ذهنه والذي يوجب القطع بذلك انه عند ما سئل عن تلك المسئلة
يعلم قدرته على الجواب عنها والعلم بالقدرة على الشيء فرع على العلم بالمقدور ولان العلم بالشيء اذا صار
الى ان يحصل العلم بكل المطلوب فلولا علمه بالجواب والا لامتنع ان يحصل له العلم بافتداره

على الجواب فظهر ان علمه في تلك الحالة بالجواب عن تلك المسئلة ليس علما بالقوة وهو ايضا ليس علما
تفصيليا لان التفصيل انما يحصل بعد ذلك فظهر ان ذلك العلم حاصل بالفعل لكنه ليس على التفصيل
بل هو العلم البسيط الذي يكون مبدأ لما يحصل بعد ذلك من التفصيل فاذا ثبت ذلك فنقول الانسان
العالم بماهية من الماهيات ربما يكون علمه باجزاء تلك الماهية بسيطا ويكون بحال متى حاول
استحضار تلك الذاتيات فانها تحضر على سبيل التفصيل وقبل ذلك التفصيل لم يكن خاليا عن
العلم بتلك الذاتيات بل كان عالما بها على الوجه البسيط فهذا احتمال واحد وهو عندي ضعيف
لان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في ذهن العالم ومعلوم ان الاجزاء الداخلة في قوام ذلك
المركب متخالفة بالحقيقة فنقول اما ان يحصل في الذهن من تلك الذاتيات صورة او لم يحصل
فان لم يحصل صورة من تلك الذاتيات لم يحصل العلم بتلك الذاتيات وان حصل فلا يخلو اما ان
يحصل صورة واحدة مطابقة لكل تلك الذاتيات او يحصل بحسب كل ذاتي من تلك الذاتيات
صورة على حدة والاول باطل لان الصورة الذهنية مطابقة للصورة الخارجية فلو حصل في الذهن
صورة واحدة مطابقة لجميع الذاتيات لزم من ذلك ان يكون تلك الصورة مساوية في الحقيقة
لحقائق كثيرة فيكون للشيء الواحد ماهيات مختلفة وذلك محال فثبت انه لا بد وان يحصل في الذهن
صور مختلفة كل واحدة منها مطابقة لواحد من تلك الذاتيات ولا معنى للعلم التفصيلي الا
ذلك فظاهر ان الذي ادعوه من ان العلم البسيط قسم ثالث كلام باطل واما العالم بالمسئلة
اذا سئل عنها فان علمه بذلك الجواب يكون بالقوة الا انه اقرب الى الفعل من القوة التي كانت قبل
ذلك ومن الجائز ان يختلف مراتب القوة بحسب القرب والبعد من الفعل واما علمه بقدرته على
الجواب فهو علم بشيء يدفع ذلك السؤال واما حقيقة ذلك الشيء فهي مجهولة غير معلومة واما
الاحتمال الثاني وهو انه ليس من شرط العلم بالحقيقة حضور العلم بمقوماتها بل من شرطه انه
متى حصل تصور ذاتياته فانه يقع التصديق بكونها لتلك الذات وبتقدمها عليه في الوجود
وحاصله راجع الى ان الذاتي لا يجب ان يتقدم تصوره بل ان يتصور تقدمه لكنا قد بينا ان
الذاتي يجب ان يتقدم تصوره لان العلم به عبارة عن حصوله في الذهن فيستحيل ان يكون
له حصول الا بعد حصول اجزائه وقد اعترف الشيخ بذلك في قوله كل ما له ماهية فانها انما توجد
في الاعيان والاذهان اذا كانت اجزاؤها حاصلة معها فظاهر بين من هذا ان العلم بتمام حقيقة
الشيء لا يحصل الا بعد العلم بذاتياته اجمع على التفصيل بل من الجائز ان يعلم الشيء بلازم من لوازمه
وان لم يكن ذاتياته معلومة مثل ما اذا علمنا من النفس انها جوهر محرك للبدن فان كونها محركا
للبدن امر لازم لماهيتها خارج عنها لا جرم لا يلزم من ذلك العلم بتلك المقومات فاما العلم

تحقيقه

تحقيقه الشيء وماهيته فانه يمتنع الحصول الا عند حصول العلم بتلك المقومات على التفصيل
فهذا ما عندي في هذا الموضع وربما يكون عند غيري ما هو احسن منه قال ولان الطبيعة
الاصلية التي لا يختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها متقومة بتشخص يتخصص بحيثها ويحصل
عليها التشخص بخواص لحقها من اسباب ذاتية فهذا هو المقوم اولا للمعنى بالطبيعة الاصلية
الاصلية حقيقة الشيء وماهيته التي هي معروضة للعوارض واللوازم وقد اختلفوا في ان ذلك من
قبيل الذاتيات ام لا فمنع تعميم ذلك من حيث ان الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات فلو كان
الانسان مثلا ذاتيا لكانت ذاتيته انما يصح بالنسبة الى الاشخاص الداخلة تحته فلا يخلو اما ان
يكون نسبة الذاتيات الى حقيقة الشخص وماهيته وذلك هو الانسان فيكون الانسان ذاتيا
للانسان ويكون الشيء منسوبا الى نفسه هذا خلف واما ان يكون ذاتيا لتلك الاشخاص من
حيث هي اشخاص لكن الشخص ليس هو ذلك المعنى الحاصل للانسانية فقط بل والحاصل مع مشخصاته
مثل لونه ومقداره فيكون تلك المشخصات ذاتية لتلك الاشخاص لا جرم لا يكون للانسانية من
كونها ذاتية للشخص الا ما لتلك المشخصات ثم ان الشيخ اجاب عن ذلك وقال المعنى بالذاتي هو
الكلي الذي يكون ارتفاعه سببا لارتفاع ما تحته من الجزئيات واما الذي لا يكون رفعه سببا
لارتفاع تلك الجزئيات سواء كان ممتنع الارتفاع كاللوازم او ممكن الارتفاع كالعوارض الغير
اللازمة فانا لا نسميه ذاتيا واذا ثبت ذلك فنقول ان ذاتية الانسان انما يكون بالنسبة الى
الاشخاص ولا يلزم من كون الانسانية ذاتية لها ان يكون المشخصات ايضا ذاتية لها لان
ارتفاع الانسانية سبب لارتفاع تلك الاشخاص واما ارتفاع تلك الاعراض المشخصة فانها لا
يكون سببا لارتفاع تلك الاشخاص بل منها ما هو ممكن الزوال عن الاشخاص مع بقائها ومنها ما
لا يكون ممكن الزوال ولكن لا يكون ارتفاعها سببا لارتفاع الاشخاص وظهر انه ليس نسبة الاشخاص
كنسبة المشخصات اليها هذا ما ذكره الشيخ وان كان فيه موضع بحث كثير واذا عرفت ذلك فقوله
ولان الطبيعة الاصلية متقومة بشخص يتخصص معناه انه لما كانت الانسانية مثلا متقومة للاشخاص التي
عنها يحصل يكون عدمها سببا لعدم تلك الاشخاص التي تحتها ان للتشخص بدون ان تلك الماهيات صفات
اخر زائدة عليها وهي العوارض فحينئذ يكون الماهية جزءا من التشخص والجزء مغاير للكل فلا جرم
يصح نسبة الانسانية الى الاشخاص بالذاتية فظهر ان الدال على الماهية معدود من الذاتيات
والعموم عندي انه ليس كذلك لان كون الانسان ذاتيا للانسان اما ان يكون بالقياس الى العدد
المنتشر من الاشخاص الانسانية فيصير المعنى ان الانسان ذاتي للانسان واما ان يكون ذاتيا
بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته لكن ماهية تلك الجزئيات لا يكون من الانسانية التي هي مجردها

به الاشتراك بل انما يكون منها وهما به الامتياز عما يشاركه في الاشتراك واذا كان كذلك لم
يكن الاشتراك تمام ماهية تلك الجزئيات بل جزءا من تلك الماهية فالحاصل ان الذي يكون الاشتراك فيه
تمام ماهيته استحال كون الاشتراك داخلا فيه لاستحالة كون الشيء منسوبا الى نفسه والذي لا
يكون الاشتراك بالنسبة اليه داخلا على الماهية فان الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد يستحيل
ان يكون داخلا ومع ذلك يكون داخلا على ماهيته **اشارة** واما اللازم غير المقوم ويخص
باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها **اقول**
كل صفة اما ان يكون واجب الثبوت للموصوف او لا يكون فان كانت واجبة الثبوت للموصوف
فانه يكون لازما له اذ لا معنى للازم الا ما لا ينفك الشيء عنه ثم ان اللازم اما ان يكون جزءا
من الملزوم واما ان لا يكون فالاول هو الذاتي والثاني هو العرضي فظهر من هذا ان الذاتي
ايضا لازم لكن الاصطلاح قد تقرر على تخصيص اسم اللازم بالوصف الذي لا ينفك عنه
الذات ولا يكون داخلا فيها والشيخ رسمه بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها واعلم
انه يجب حمل الصحبة على دوام الصحبة والا ينتقض بالعرضي المفارق فانه مصاحب للماهية
وغير جزء منها مع انه ليس من قبيل اللوازم فاما اذا حملنا الصحبة على دوام الصحبة حتى يصير
الرسم هكذا اللازم هو الذي يصحب الماهية دائم الثبوت لها ولا يكون جزءا منها فلا يتوجه
النقض نعم يتجه نقض اخر وهو ان الشيء قد يكون واجب الثبوت مع الشيء اتفاقا ولا يكون لازما
له فان كون الانسان ناطقا لا ينفك عن كون الحمار ناهقا ومع ذلك فانه لا يجعل احدهما لازما
للاخر فعلى هذا اما ان يحكم بان امثال ذلك من قبيل اللوازم او يحمل كلام الشيخ على اخص
ما يفهم من ظاهره وهو ان اللازم هو الذي لا ينفك عنه الشيء لامر عائد اليه ولا يكون
جزءا منه وانما قلنا لامر عائد اليه لان اللوازم منها ما هي من لوازم الماهية ومنها ما يكون
من لوازم الوجود وكلاهما قد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط فلو قلنا بان اللازم ما
لا ينفك عنه الماهية لنفسها يلزم ان يخرج عنها لوازم الوجود واللوازم ذوات الاوساط
فاما على العبارة التي اخترناها فانه لا يتوجه شيء من ذلك **قال** مثل كون المثلث مساوي
الزوايا لقائمتين **اقول** ذكر لذلك مثالا للازم غير المقوم وانما اورد هذا المثال لان
الصفات منقسمة الى ما لا يحتاج في ثبوتها للموصوف الى اعتبار شيء من الخارج والى ما يحتاج الى
ذلك فالاول مثل كون الذات اسمر واسود وضاحكا ومتعجبا فانه لا يحتاج في هذه الصفات
الى الغير والاعتبار والثاني مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين فان هذه الصفة
لا يتحقق للمثلث الا بالقياس الى شيء خارج عنه وهو الزاويتان القائمتان ثم ان هذه الصفات

الاعتبارية

غير مشاهدة فان زوايا المثلث مثل قائمتين ونصف اربع قوائم ومثله ست قوائم وهلم جرا الى ما لا
نهاية له من المراتب فظاهر ان امثال هذه الصفات غير مشاهدة ولما كان مراد الشيخ ان يبين
ان من الصفات اللازمة ما لا يكون ذاتيا لاجرم اورد المثال من الصفات الاعتبارية التي هي غير
مشاهدة حتى يتمكن بيان انها ليست من قبيل المقومات بما ذكره من انها لو كانت من قبيل
المقومات لزم ان يكون للشيء مقومات غير مشاهدة هذا هو الطائع في ايراد هذا المثال وههنا
اشكال وهو ان الصفات الاعتبارية لا وجود لها في الخارج والا لزم ان يجتمع في الذات
الواحدة صفات موجودة غير متناهية وذلك محال بل هذه صفات ذهنية لا وجود لها
الا في الاذهان واذا لم يكن لها وجود خارجي امتنع ان يكون لزومها للماهية في الخارج كان
لزوم الشيء للشيء في الخارج فرع على ثبوته في الخارج بل هذه الصفات لازمة للماهية في الذهن
وهي في الذهن متناهية لان الذهن لا يمكنه استحضار تلك النسب الغير المتناهية على
التفصيل دفعة واحدة فظاهر انما يوجد من تلك النسب متناهية والمرام من تقوم
الماهية بامثال هذه الصفات تقومها بالامور الغير المتناهية وسيقدح في حله ان يقول
كل ما كان مقوما للماهية وجب حصولها في الذهن وفي الخارج ولما عرفنا انفكاك الماهية
عن هذه الصفات في الخارج عرفنا انها غير مقومة لها اصلا لكنها لازمة لها في الذهن
فقد وجدنا لازما للماهية لا يكون من قبيل المقومات ولكنا اذا ذكرنا هذه الحجة يكون
ذلك اعراضا عما تمسك الشيخ به في بيان ان هذه ليست من قبيل المقومات فان قيل
ما البرهان على ان الماهية الواحدة لا تتقوم بما لا نهاية له فنقول ان الذهن لا يقوى
على استحضار امور غير متناهية على التفصيل فلو تركبت الماهية من امور غير متناهية
امتنع العلم بها لان العلم بها لا يحصل الا بعد استحضار امور غير متناهية وذلك محال وهو
ايضا حق برهان اخر وهو ان تلك الاجزاء اما ان يتقدم بعضها على بعض تقدما طبعيا او
لا يكون فاما القسم الاول فهو ان يكون احد جزئيه عاما والاخر خاصا فيتقدم العام
على الخاص مثل تقدم الحيوان على الناطق فلو كان للشيء الواحد اجزاء لا نهاية لها وجب ان يكون
هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال واما القسم الثاني وهو ان لا يتقدم شيء
منها على الاخر بل يكون كل جزء في وجوده وحقيقته مستغنيا عن الاخر فحينئذ لا يكون لذلك
المجموع وحدة حقيقية طبيعية بل بالعرض وليس كلامنا فيه بل في الاول **قال** وامثال
هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم
مع كونها غير مقومة **اقول** المقصود من هذا الفصل بيان ان ما ليس بذاتي فقد

يكون ممتنع الرفع عن الذات في الوهم ولما تبين ان من اللوازم ما هو غير داخل في الماهية
بنى على ذلك غرضه فقال وذلك اللازم اما ان يكون لزومه بوسط او بغير وسط فان كان
لزومه بغير وسط كان ثبوته بينا لتلك الماهية وكان ممتنع دفعه عنها في الوهم والبيان
في ان ما يكون لزومه بغير وسط كان بينا هو ان الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم
فاذا عقلنا الماهية وجب ان نعقل منها لما هي هي مقتضي ذلك اللازم والا فما كنا عقلنا
الماهية كما هي هي واذا عقلنا منها انها مقتضية للازم الفلاني وجب ان نعقل اللازم الفلاني
لان العلم بالاضافة امر لا يتم الا مع العلم بكلا المتضايفين فهذا ما قيل في هذا الباب وفيه بحث
لا بد من ذكره فان لقائل ان يقول ان لزم من العلم بالماهية العلم بلازمها القريب ثم ذلك القريب
علة قريبة للازم الثاني فحينئذ يجب ان نعلم اللازم الثاني وان نعلم من ذلك الثاني اللازم الثالث
وكان يجب ان يكون العلم بالماهية مقتضيا للعلم بجميع اللوازم القريبة والبعيدة وذلك
محال فيجب ان العلم بالماهية لا يقتضي العلم بلازمها وايضا فلان ماهية العلة غير مقولة
بالقياس الى المعلول وعلية العلة مقولة بالقياس الى المعلول فاذن ماهية العلة مغايرة
لعليتها فاذن لا يلزم من العلم بماهية العلة العلم بذلك المعلول اذ ليست حقيقة العلة متعلقة
اصلا بالمعلول والا لم يكن علة لذلك المعلول هذه الشكوك وان حللناها في كتابنا الكبير لكن
نقول ههنا العلم بماهية العلة لا يقتضي العلم بالمعلول الا بشرط اخر وهو حصول تصور المعلول
وبيانه هو ان ماهية العلة وحدها لا تكفي في حصول العلية لان العلية امر اضافي والامور
الاضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد بل لا بد من حصول كلا المتضايفين فاذا لم يكن ذات
العلة مستقلة بافادة حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافيا في حصول العلم
بالعلية واذا كان كذلك لم يكن العلم بذات العلة موجبا لحصول العلم بالمعلول فاما ذات العلة
وذات المعلول فانهما لذاتيهما يقتضيان الوصف الاضافي وهو العلية والمعلولية لا جرم عند
حصول تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب احدهما الى الاخر وظاهر من ذلك ان العلم
بحقيقة العلة وان كان لا يقتضي العلم بوجود المعلول لكن تصور حقيقة العلة وتصور حقيقة
المعلول يقتضيان التصديق بكون احدهما علة والاخر معلولا وهذا هو المعنى بقولنا ان
اللازم الذي يكون بغير وسط يكون بين الثبوت اي متى تصورنا حقيقة العلة وحقيقة المعلول
امتنع عند ذلك ان لا نتصور ونعرف احدهما للاخر واذا ثبت ان تصور العلة انما يوجب التصديق
بثبوت المعلول القريب له عند تصور المعلول ثم من الجائز ان لا يحصل تصور المعلول عند تصور
العلة لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بثبوت كل اللوازم القريبة والبعيدة واما
الشك الثاني فجوابه ظاهر لانا نسلم ان العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة لكنا ندعي ان

تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة لذلك
المعلول كما بيناه برهان اخر على ذلك وهو انا اذا عقلنا ماهية فانه يبقى بعض لوازمها
مجهولا لنا ويمكننا ان نعرف تلك اللوازم المجهولة فلولا وجود لوازم بينة الثبوت للشيء والا
لزم اما التسلسل واما عدم تعرف تلك اللوازم وكلاهما باطل فان قيل نعرف وجود
تلك اللوازم المجهولة بواسطة الاثبات فنقول ولولا ان في تلك اللوازم ما هو بين الثبوت
لتلك الاثبات والا لزم المحال فالحاصل ان امكان طلب المجهولات يدل على ان من اللوازم ما
هو مجهول ومنها ما هو بين الثبوت حتى نطلب بذلك المعلوم تلك المجهولات وهذا البرهان
كاف في اثبات اصل المقصود قال وان كان لها وسط بين به علمية بينته به واعني
بالوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء
لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا فان احتاج الى وسط
تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسطا وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط
وان كان للوسط لازم مقوم واحتاج الى توسط لازم اخر او مقوم غير منته في ذلك الى
لازم بلا وسط تسلسل الى غير النهاية فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط وعرفت
انه ممتنع الرفع في الوهم ولا يلتفت الى ما يقال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه
في الوهم ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لاخر او مفاوتا اقول انه لما ذكر في
اول التقسيم ان لزوم اللازم اما ان يكون بوسط او بغير وسط احتاج الى تعريف
الوسط فقال الوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وتحقيقه ان العلم صورة
مطابقة للمعلوم فاذا كان الشيء موقوف الوجود على وجود الاخر ويكون وجود الاخر
موقوفا وعلة له فلا بد لك ان تعرف تلك الحاجة الى العلة ومثاله الانسان فان ثبوت صفة
الضحك له معلول لثبوت صفة التعجب له فاذا نسبت الضحك الى الانسان بدون اعتبار صفة
التعجب لم يكن الضحك واجب الثبوت له ولذلك لا يحصل من العلم بكونه انسانا العلم بكونه ضاحكا
ولما كانت صفة التعجب علة للضحك لا جرم متى علم وجود التعجب لا بد من ان يحصل العلم بوجود
الضحك حتى ان قائلا لو قال الانسان ضاحك فقيل له لم قال لانه متعجب افاد ذلك العلم بوجود
الضاحكية والمتعجبية انما هي بصيغة التعليل لانا لما كانت هي العلة للضاحكية لا جرم
كان العلم بثبوتها علة للعلم بثبوت الضاحكية وكما ان التعجب متوسط بين الانسان وبين
الضاحك في الوجود الخارجي كذلك العلم به متوسط بينهما في الثبوت الذهني وههنا
ابحاث كثيرة وشكوك صعبة لكنها غير لائقة بهذا الموضع واذا عرفت حقيقة الوسط

وانه لما دا يقرن به صيغة التعليل فعول كل لازم يعرض ما ان يكون معلولا للذات او لشي
داخل فيه او لشي خارج عنه فان كان لزومه لنفس حقيقة الملزوم فلا يكون لزومه لتلك
الحقيقة بواسطة شي اخر وقد فرض انه بواسطة هذا خلف وان كان لزومه بواسطة شي
داخل في حقيقة الملزوم فذلك هو ان يكون المتوسط بينه وبين الملزوم مقوما للملزوم
معلولا الواسطة لما كانت مقومة للملزوم فاللازم اما ان يكون مقوما للمتوسط او لا
يكون فان كان اللازم مقوما للمتوسط والمتوسط مقوما للملزوم كان اللازم مقوما للمقوم
اي هو داخل فيما هو داخل في الذات فيكون هو ايضا داخلا في الملزوم فالخارج عن الملزوم
غير خارج عنه بل داخل فيه هذا خلف واما ان كان اللازم غير مقوم للوسط فاما ان
يكون لزومه بغير وسط فيكون بينا او بوسط فيعود التقسيم الاول من الراس ولا
يتسلسل بل ينتهي الى ما يلزم المقوم بلا وسط وذلك هو المطلوب واما ان كان المتوسط
بين اللازم والملزوم شيئا خارجا عن الملزوم غير مقوم له فيتسلسل الكلام الى كيفية
لزوم ذلك المتوسط للذات الملزومة فاما ان يكون بواسطة مقوم او بواسطة لازم ولا
يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى لازم يلزم الذات بغير وسط او يلزم ما يقوم الذات
بغير وسط وذلك هو المطلوب واقول يمكن تحرير هذا البرهان بحيث يكون اقرب الى
الفهم فكذا الماهية لما هي هي هل يقتضي شيئا من هذه اللوازم او لا يقتضي فان اقتضت
شيئا من تلك اللوازم فذلك اللازم يكون معلولا لنفس الماهية فلا يكون بينه وبين الماهية
واسطة اذ لو كان هناك واسطة لكان المؤثر في ذلك اللازم تلك الواسطة لا الماهية
وقد فرض ليس كذلك هذا خلف وان لم يكن منها ما تقتضيه الماهية لما هي هي كانت
الماهية من حيث هي هي غير واجبة الاتصاف بشي منها فلا يلزم شي منها لا رحا الملك الماهية
وقد فرضناها لازمة هذا خلف فهذا البرهان قاطع يوجب القول بوجود لازم بغير
واسطة سواء جوزنا التسلسل او لم نجوزه فظهر وجود لازم بين الثبوت ممتنع الرفع فظهر
بهذا قول من قال ان الذاتي ما يكون بين الثبوت ممتنع الرفع واعلم انه لم يتم البرهان على ان
من الصفات الغير الاضافية ما هو خارج عن الماهية بل انما يجب ذلك في الصفات الاعتبارية
لا جرم اورد المثال من هذا الباب وهو كون كل عدد اما مساويا لآخر او مغايرا فان المساواة
والمفاوتة انما تكونان بالقياس الى الغير واعلم انك لو تمسكت بهذا المثال في ابطال قول من رسم
الذاتي بانه الذي يمتنع رفعه عن الشي وجودا وتصورا لكفاك لا يقدح ضعفه بين الثبوت للشي
مع انه غير مقوم لما عرفت ان الصفات الاضافية لا تكون داخلة في مقوم غير الاضافي وعند

هذا الاحتياج الى بيان ان ثبوتها للملزوم بواسطة او بغير واسطة ومن الامثلة التي تمسك
بها في ابطال ذلك الرسم ان زوجية الاربعة ليست من الذاتيات لانها اما ان يكون ذاتية
للاربعة ومختصة بها او يكون مشتركة بينها وبين غيرها والاول باطل لان غير الاربعة يشارك
الاربعة في الزوجية والثاني باطل لان الزوجية لما كانت ذاتية للاربعة وجب ان يكون ذاتية
لكل عدد زوج ولو كان كذلك لاستحال ان يعقل عدد زوج الا اذا عقلت زوجيته وليس
كذلك فان الانسان ربما يعقل عددا كثيرا زوجا وان كان يشك في زوجيته الى ان يعرف
ذلك بنوع من النظر والفكر ولو كان ذاتيا لما كان كذلك فبطل ما قالوه اشارة
الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان
تفارق الموضوع مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او غير سهلة مثل كون الانسان شابا
او شيخا او جالسا او قائما اقول لما كانت الصفات الخارجة عن الذات منقسمة الى ما
لا ينفك الذات عنه وهو اللازم والى ما ينفك عنه وهو المفارق وذكر الشيخ من الابحاث
المتعلقة باللازم قدر ما رآه لائقا بهذا الموضع عدل الى بيان المفارق وهو الذي ينفك
الذات عنه وقسم ذلك نوعين من القسمة الاولى بالبطء والسرعة فالبطيء مثل كون الانسان
شابا وشيخا والسريع مثل القيام والقعود والثاني بالسهولة والعسر والعرق فيه ومن الاول
ان الشي قد يكون سهل الزوال لكنه يبقى مدة فلا يكون سريع الزوال ولذلك قد يكون عسر
الزوال لكنه لا يدوم الا قليلا مثل الامراض الحادة فانها سريعة البحرانات والامراض المزمنة
المتطاولة البحرانات بطيئة الزوال اشارة الى الذاتي بمعنى اخر وربما قالوا الذاتي
المحمول ذاتي في غير هذا الموضع وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع
من جوهر الموضوع وماهيته مثل ما يلحق المقادير او حصتها من المناسبة والمساواة
والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا الفصل من الاوصاف
مختص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف وقد يمكن ان يرسم
الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا والذي على الفهم في الذاتيات فما يلحق الشي لا لامر
خارج عنه اعم منه يلحق الحركة للابيض فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او
اخص منه يلحق الحركة للموجود فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه ولذلك يلحق
الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان واقول من المحمولات ما يوخذ في حدود
موضوعاتها وهي المقومات ومنها ما يوخذ في حدها الموضوع او معروض الموضوع
او جنس ذلك المعروض او موضوع جنس المعروض فالاول كما يوجد الانف في حد

القاطيغورياس والثاني كما اذا حمل الابيض المفرق للبصر فالموضوع هو الابيض ومعروضه هو الجسم
وهو ماخوذ في حد مفرق البصر وكما اذا حمل الزوج اذا ضرب في الفرد فمضروبه زوج
فالموضوع هو الزوج المضروب في الفرد ومعروضه هو العدد وهو ماخوذ في حد الزوج
الذي هو محمول والثالث كما اذا حمل على المثلث انه قائم الزاوية فالمحمول هو قائم الزاوية والموضوع
هو المثلث وجنسه السطح والرابع كما اذا حمل على زوج الزوج انه زوج فان الزوج جنس لزوج الزوج
والعدد معروض الزوج فهذه الاقسام الاربعة يسمى اعراضا ذاتية لكن بشرط ان لا يصير اعم من
موضوع العلم الذي يطلب المسئلة منه فان كان المحمول اعم من موضوع ذلك العلم لم يستعمل على
الوجه العام بل مخصصا بذلك الموضوع فيكون الضد المستعمل في الطبيعيات مخصصا بالكون
طبيعيا فكذلك القول في اشباه هذا المثال واذا عرفت هذه الاقسام فمحصول كل محمول يوجد
في حده اما الموضوع واما معروضاته كما عددناه فانه يسمى عرضا ذاتيا في كتاب البرهان وقد
يستعمل العرض الذاتي في معنى اخص من ذلك وهو الذي يوجد جوهر الموضوع في حده حتى
ان الذي يوجد جنس الموضوع او سائر المقومات فانه لا يسمى عرضا ذاتيا والشيخ اراد
بالعرض الذاتي في هذا الكتاب هذا المعنى وتمام الوضوح انما يحصل بتقسيم هكذا كل محمول على
موضوع فاما ان يكون داخلا فيه وهو المقوم او خارجا عنه فلا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه
عنه او لا يمتنع فان امكن انفكاكه عنه فليس كلامنا فيه وان امتنع انفكاكه فالمؤثر فيه اما
الماهية واما صفة من صفاتها واما شيء خارج عنها ومحال ان يكون المؤثر شيئا خارجا
والا لعريت الماهية عن ذلك الوصف عند فرض عدم ذلك الخارجي وذلك محال فتعين القسمان
الاولان وهو ان يكون المؤثر هو نفس الماهية او صفة من صفاتها فاما الذي يكون المؤثر
فيه هو نفس الماهية فهو الذي يقتضيه تلك الماهية لذاتها وحقيقتها واما الذي يقتضيه صفة
من صفات الماهية فتلك الصفة اما ان يكون مساوية للماهية في العموم والخصوص او لا يكون
مساوية لها فاما التي يكون مساوية للماهية في العموم والخصوص فمثل ان الانسانية تقتضي
التعجب الموجب للضحك ولما كانت الانسانية علة لعلة الضحك صح ان يقال ان الانسانية بجوهرها
تقتضي الضحك فيجب ان يحمل قول الشيخ العرض الذاتي هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهره
على ما يعم القسمين اعني ما يؤثر فيه الماهية لا بواسطة او بواسطة لا يكون اعم منها حتى يستقيم قوله
واما الذي يخالف الذاتيات فهو الذي يلحق الشيء لا لما هو اعم او اخص والاعم الجابر ان يكون الذي لا
يلحقه بسبب ماهيته لا يلحقه بسبب وصف اخر اعم او اخص بل بسبب وصف مساو له كما ذكرناه
من الضاحك واما الذي يلحق الموضوع بسبب وصف اعم منه فذلك الوصف اما ان يكون

اعم منه كما اذا حمل على الابيض متحرك فان المتحرك لم يحمل على الابيض لكونه ابيض بل لكونه جسما وهو
اعم من الابيض واما ان يكون اخص من الموضوع كما اذا حمل على الحيوان يضحك فان الضحك لم يحمل على
الحيوان الا لما هو اخص منه وهو الانسان واذا ظهر ذلك فمحصول الوصف الذي يلحق الموضوع
لا لامر اعم منه فاما ان يلحقه لمعروض الموضوع او لجنس موضوعه او لموضوع جنسه على ما
ذكرناه كل ذلك يسمى عرضا ذاتيا لكن بشرط ان لا يكون اعم من موضوع الصناعة كما مثلناه
فهذا التقسيم به يتضح المقصود واعلم ان المتقدمين كانوا يقولون العرض الذاتي ما يوجد في
حده الموضوع او ما يقومه الموضوع مثل الفطوسة للانف والشيخ اورد هذا الكلام بعين
العبارة في الشفاء وتبعه على ذلك معظم المتاخرين لكنه في الحكمة المشرقية بين ان ذلك باطل
لان الموضوع متميز في الماهية والوجود عن ماهية العرض ووجوده فليس يوجد في حده
وايضا فلان الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بل تعلقها بالموضوعات
لعرضيتها والعرضية ليست من المقومات بل من اللوازم فظهر انه لا يجوز ان يقال الموضوع
يوخذ في حد العرض ولاجل هذه الدقيقة عدل عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى قوله هو الذي
يلحق الموضوع من جوهره واما قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا
اولى ذلك الرسم ان يقال الذاتي ما يحمل على الشيء لما هو هو او الذي يقتضيه الشيء لما هو هو
وذلك لان الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء
العلة المعلول وعلى هذا فنقول المحمول الذي يقتضيه ماهية الموضوع لما هو هو اما ان يكون
من المقومات او من العوارض فاما المقومات فاما ان يكون اعم او اخص او مساوية اما الاعم
فهو الجنس القريب فان الانسانية للحيوانية لا بسبب وصف اخر اعم منه وان كانت الحيوانية اعم
واما فصل الجنس القريب فذلك بسبب الجنس القريب فلا يكون من هذا الباب واما المساوي فهو الفصل
المقوم واما الاخص فهذا لا يكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهية الشيء والا لما كان اخص
بل يكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهيات انواعه واما العوارض فاما ان يكون اعم او اخص
او مساويا فالاعم مثل كون الزاويتين اللتين من جهة واحدة مساويتين لقائمتين فانه اولى للخط
الواقع على خطين الخاطئ على زاويتي جهة واحدة مساويتين والاخر الخاطئ انها مختلفتين لكن المتساويين
مساويتين واما الاخص فهو العوارض الخاصة بجنسها التي لا تعم والاحتياج الى ان يصير الجنس
نوعا متعينا لتهيئها لقبول ذلك مثل ان الجسم لا يحتاج في ان يكون متحركا او ساكنا الى ان يصير حيوانا
او انسانا او لكنه يحتاج في كونه ضاحكا الى ان يصير اولا انسانا فهذا ما يتعلق بهذا الباب
اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الى اخره اقول ان بعضهم

لا فرق بين الذاتي وبين الدال على الماهية وبعضهم جعل الدال على الماهية ما كان مع ذاتيته
اعم والحق ان بعضهم من هذا اتم توجهوا ان يكون الدال على الماهية اعم الذاتيات كلها بل توجهوا
فقد ان يكون اعم من نوعه ويكون مشتركا بينه وبين غيره وهذان المذهبان باطلان لان صيغة
ما هو موضوع بازاء الطلب عن كنه حقيقة الشيء وليست الماهية هي القدر المشترك بينها وبين
غيرها والا لكانت هي غيرها بل ماهية الشيء عبارة عن المجموع الحاصل مما به الاشتراك وما به
الامتياز فلا جرم وجب ان يكون ذلك الجواب تمام تلك الماهية بل كل واحد من الاجزاء داخل
في الجواب لكنه ليس تمام الجواب والا لكان الكل هو عين كل واحد من اجزائه وذلك محال فان قيل
فما بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فرق قلنا الفرق هو ان كل واحد من
الاجزاء اذا صارت مذكورة بالمطابقة فهي تكون مقولة في طريق ما هو واذا صارت مدلولة لا
بالمطابقة بل بالتضمن فهي تكون داخلة في جواب ما هو واعلم ان ما هو الحجة على صيغة
ما هو على مفهومها اللغوي وهو كونها طالبة للحقيقة فاما اذا ادعى مدع اصطلاحا جديدا
على ان ما هو انما يطلب تمام الذاتي بل الوصف المفهوم العام فانه لا يصير مجموحا بهذه الحجة ولكن نحن
عليه انا ذلك الاصطلاح مع انه لا حاجة الى تغيير الوضع الاصلي اصلا ومما يبطل مذهبهم اتفاقهم
على ان فصل الجنس لا يصلح ان يكون مقولا في جواب ما هو مع انه من الذاتيات العامة فبطل ما ذهبوا
اليه وصح ان الدال على الماهية هو الدال على جميع مقوماتها ما يشتمل عليه اما بالمطابقة واما
بالتضمن اشارة الى الاصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان المطلوب اما ان يكون ماهية
شخص واحد او ماهية اشخاص كثيرة فالاول هو الدال على الماهية بالخصوصية المحضة وهو كما اذا
قال زيد ما هو فانه هنا يكون طالبا لماهية زيد بخلاف ما اذا قال زيد من هو فانه يكون ذلك
طالبا لعوارضه ومشخصاته واما الثاني فاما ان يكون المطلوب ماهية اشخاص متفقة بالحقائق
او غير متفقة بالحقائق فان كان المطلوب ماهية اشخاص مختلفة بالحقائق كان الجواب ذكر
جميع المقومات المشتركة بين تلك الاشياء وذلك هو الدال بالشركة المحضة اذ لو لم يكن ذلك هو
الجواب لكان الحيوان اما ان يكون اعم من تمام المشترك او اخص منه او مساويا له فان كان اعم
من تمام المشترك لم يكن كل المشترك مذكورا وان كان اخص منه لم يكن ذلك مشتركا وان كان مساويا
فلا يخلو اما ان يكون مساويا له في العموم او في الحقيقة فالمساوي في العموم مثل الفصل فانه مساو
للنوع فانه لا يساويه في الحقيقة فان النوع يتضمن الجنس والجنس لا يتضمنه وان كان الجواب مساويا
لتمام المشترك في العموم لا في المفهوم فحينئذ يبقى بعض الذاتيات غير مذكور بالمطابقة او بالتضمن وهو
غير جائز وان كان مساويا لتمام المشترك في المفهوم فهو تمام المشترك اذ يمتنع ان يكون جوابان

متساويان كلاهما يدل على تمام المشترك من الذاتيات واما ان كان المطلوب ماهية اشخاص غير
متفقة بالحقيقة فذلك هو الدال بالشركة والخصوصية فان ما هو تمام ماهية كل واحد بعينه مشترك
بينه وبين غيره اذ لو كان لكل واحد منهما ذاتي وراء المشترك لكانا متمايزين بعضهما عن البعض
بالذاتيات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فهذا الذي ذكرناه تقسيم حاصر يوضح المقصود
من هذا الباب من غير تعرض لشيء من الامثلة اصلا مع ذلك فانه يجب علينا تفسير مشكلات هذا
الباب من الفاظ الكتاب فقوله اصناف الدال على ما هو من غير تعيين مفهوم العرف ثلثة يريد
به انا لو عنينا بالمفهوم من صيغة ما هو واصطلحنا على تخصيصه بطلب الذاتي العام فانه لا
ينقسم الى الاقسام الثلاثة فانه لما كان طالبا للذاتي العام استحال ان يكون ذلك دالا بالخصوصية
المحضة او بالشركة والخصوصية بل يكون دلالته ابدا بالشركة المحضة وقوله احدها بالخصوصية
المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم اقول يريد به ان المدلول عليه بالاسم والحد واحد
لكن دلالة الاسم اجمالية ودلالة الحد تفصيلية واعلم انه ليس دلالة الحد على ماهية الاسم كيف كان
دلالة بالخصوصية فان دلالة حد الحيوان على ماهية اسمه ليست دلالة بالخصوصية المحضة بل
الصحيح ان يقال مثل دلالة الحد على ماهية اسم النوع والظاهر ان مراد الشيخ ذلك وقوله
واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة فطبعا وان ازلنا انهما مقومان مساويان لماهية الحملة
فلسانه الا ان بالشركة اقول واما قال وان ازلنا انهما مقومان لان المشهور انهما فصلان
مقومان للحيوان في درجة واحدة وهو باطل لانه اما ان يكون كل واحد مستقلا بالتقويم فيكون
مقوما وغير مقوم هذا خلف او يكون الواحد مستقلا بالتقويم فحينئذ يستغنى المقوم بكل واحد
منهما عن كل واحد منهما فيكون كل واحد منهما دون الآخر فيكون الفصل هو ذلك المستقل لا
غير او لا يكون واحد منهما مستقلا فلا يكون المجموع الا مقوما لانه مقوم بكل واحد
منهما وكل واحد منهما يجب ان يكون مقوما لمحله لان الصفة الحالة اذا لم يكن مقومة لمحلها لانه من
تقومها به فان يكون المحل مقوما لمقوم ذلك المجموع فيمتنع ان يتقوم به فظاهر ان الشيء الواحد
لا يكون له فصلان في درجة واحدة فان الحس والحركة بالارادة ليسا مقومين بل هما لازمان
من لوازم الفصل الحيوانية التي هي المقومة للحيوان قال لان المفهوم من الحساس والمتحرك
بالارادة بحسب المطابقة الى آخره اقول حاصل الكلام هو ان الحساس وان كان يقال في جواب
الحيوان طردا وعكسا لكنه غير دال على الحقيقة بالتضمن فلا يكون مما لا ان يقال في جواب
ما هو وانما بان ان الحساس غير دال على الحقيقة بالتضمن فقد اقتصر في بيانه على قوله الحساس
مفهومه انه شيء ما له حس فاما ان يكون ذلك الشيء جسما او ليس بجسم فذلك لا يدل عليه اللفظ

بل ذلك انما نعلم بطريق آخر فعلمنا ان الحساس لا دلالة له على الجسمية ولقائل ان يقول والحيوان
ايضا مفهومه انه شيء ما ذو حياة فاما ان ذلك الشيء جسم فانما نعلم من طريق آخر لا من اللفظ وكما
يقال في الحيوان انه الحيوان مركب من اضافي الحساس فيشبه ان يكون من الجهة اقناعية
والبرهان ان يقول كل حقيقتين متساويتين في بعض الذاتيات ومختلفتين في بعضها فانا نقطع
بان الذي به الاشتراك غير ما به الاختلاف مثل الانسان والفرس يشتركان في الحيوانية ويختلفان
في الناطقية والصاهلية ومن المعلوم ان الحيوانية مغايرة للناطقية والصاهلية والانسان
عبارة عن مجموع الحيوانية التي يشارك بها الفرس والناطقية التي يخالفه بها فيكون اللفظ
الدال عليه دالا عليهما بالتضمن ولما كانت الحيوانية مغايرة للناطقية ومخالفة لها في الحقيقة
لا جرم لم يكن اللفظ الدال على احدهما دالا على الآخر بالتضمن بل ربما يكون ان احدهما يكون
لازما للآخر فيكون اللفظ الدال على الملزوم دالا على لازمه بالالتزام وظاهر بين ان اللفظ
الدال على الحقيقة دال على جنسها وفصلها بالتضمن واما اللفظ الدال على فصلها فانه لا
يكون دالا على جنسها الا بالالتزام فان قيل اذا قلنا حساس فقد اشرت الى طبيعة الجنس
لانك اذا قلت حساس عنيت به انه ذو نفس حساسة وحد النفس الحساسة هو كمال لجسم
طبيعي آلي من شانه ادراك الجزئيات فاذن الحساس يتضمن الدلالة على الجسم فنقول ان
النفس لها ذات وحقيقة واضافة الى البدن بها كمال له فاذا اخذنا النفس بهذه الاضافة
كان ذلك رسما لها لا حدا وانما يحصل الجسم الفصل الجاعل له نوع الحيوان بانضمام ذات
النفس التي منبع القوى واللواحق بعد ذلك والحيوانية جهة تلك اللواحق مخصوص لا
معقول ونحن لعجزنا عن تحديد القوى البسيطة نحتاج الى ان نرسمها وعند ذلك نحتاج الى
ان نلتفت الى موضوعاتها ولوازمها في الوجود واما القوى اذا اخذت مع تلك الاضافات
فان ذلك المجموع لا يكون فصلا لان الفصل متقدم على تكون النوع وتلك النسبة متأخرة
عن تكون النوع واذا ثبت ذلك فمفهوم الحيوان اسم موضوع بازاء مجموع ما يشارك به الحيوان
غيره وما به يمتاز عن غيره واما مجرد هذه الاسماء فهو الحساس فلا جرم كانت دلالة
الحيوان على الجسمية بالتضمن ودلالة الحساس عليها بالالتزام واما بيان ان المدلول عليه بالالتزام
غير معتبر اما اولا فلانه غير مضبوط كما بيناه واما ثانيا فلانه لو اعتبر ذلك لكانت الخواص
والاعراض صالحة للدلالة على ما هو ولما لم يكن كذلك ظهر ان الالتزام غير صالح قال
واما الذي يكون بالشركة والخصوصية معا فمثل ما اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد كان الذي
يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اقول الشرط المذكور هو ان يصلح
ماهو

ما هو الوضع الاصلي قال واذا سئل عن زيد وحده ما هو الى آخره اقول اذا فرضنا
ان الاشخاص الواقعة تحت الانسان لا تخالف الا بالعدد وجب ان يكون الانسان دالا بالشركة
والخصوصية اما بالشركة فلانها كمال الذاتي المشترك بين الاشخاص واما الخصوصية فلان تمام
ماهية كل واحد منها هو ذلك اذ لو كان لشيء منها وصف ذاتي وراء الانسانية لكانت
الاشخاص الواقعة تحتها مخالفة بالذاتيات وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف فهذا
مثال مطابق للغرض لو ثبت ان جزئيات الانسان لا تخالف شيئا من الذاتيات ولا حاجة
بالمنطقي الى بيان ان الامر هل هو كذلك ام لا فان المقصود هو التمثيل وذلك حاصل اذا
فرضنا الامر كذلك سواء كان المفروض حقا او باطلا لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل خاض
في بيان ان الانسان وان كان ينقسم بالذكورة والانوثة لكنهما ليسا من الفصول المنوعة
بل من العوارض المصنفة واما الحيوان الذي صار انسانا فلا بد من المستحيل ان يوجد
هو ولا يوجد انسانا بل ان وجد كان انسانا وان لم يكن انسانا استحال وجوده
وبيان ذلك ان الانسان انما صار ذكرا لانه عرضت لمادته فصار ذكرا
وكان يجوز ان يعرض له نفسه انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى ولم يكن ذلك مؤثرا
في نوعه فانا لو توهمناه لا ذكرا ولا انثى لقام نوعا تاما نوعه فقطع النظر عنه لا يمنع نوعه
ولا النبات الذي لا يفسد نوعه وايضا فلان الذكورة والانوثة هيئات في حال الا
التي يكون بها التناسل والتناسل لا محالة امر عارض بعد الحياة وبعد نوعه وبعد
ضرورية شيئا محصلا بالفعل فيكون ان الحصص بعد تنوع النوع نوعا فلا يكون ذلك
مقتضيا اختلاف النوع والحجة الاقوى في ذلك ان الحيوان ينقسم بالناطق والاعجم
وبالذكر والانثى وليس عروض احدى القسمين بواسطة عروض الاخرى فان الحيوان قد
يتصف بالذكورة حيث لا نطق وبالنطق حيث لا ذكورة فاذا ليس قبول الحيوان لاحد
القسمين بواسطة قبوله للآخر بل قبوله لهما في درجة واحدة فلو كانا مقومين لكان
للانسان الذكر فصلان مقومان في درجة واحدة وذلك محال لجواز المقوم احدهما
دون الآخر لكن الناطقية مقومة والذكورة والانوثة غير مقومة فثبت ان الذكورة والانوثة
ليستا من جملة الفصول المنوعة بل من جملة العوارض فاما الحيوان الذي يكون انسانا
فهو انما لا يكون حيوانا بل يحتاج اليه اصلا وهو الاختلاف وان كان غير القصد بهذا الموضع
لكنا ذكرناه هاهنا تصحيحا لما في الكتاب وقوله في آخر الفصل انما جعله حيوانا ما تقدم فجعله

يكون

انسانا موضع شك لان الحيوان جزء الانسان والجزء متقدم بالوجود فلابد وان يجعل الحيوان
متقدما على جعل الانسان وكان يجب ان يقال الذي يجعله انسانا يتقدمه فيجعله حيوانا والشيخ
قلب الامر فقال الذي يجعله حيوانا هو الذي يتقدمه فيجعله انسانا وجوابه انا بينا ان الحيوان
بلا شرط شيء غير الحيوان بشرط لا شيء فان الحيوان بشرط لا شيء غير المحمول بل هو كالجزء
المادي له واما الحيوان لا بشرط شيء فهو المحمول وليس له وجود منفصل عن وجود الانسان
بل وجوده هو وجود الانسان على ما حققناه في كتابنا الكبير فظاهر ان وجود الانسان
متقدم على وجود الحيوان المحمول وان كان وجود الحيوان الجزء متقدما على وجود الانسان
ولما كان كلام الشيخ في الحيوان المحمول لا الجزء جعل وجود الانسان متقدما على وجود الحيوان
وليرجع من يريد الاطناب في تحقيق هذا الفصل الى المقالة الاولى من برهان الشفاء ولنختم
هذا النهج ببيان بديع فنقول ـــــ اللفظ دلالته اما بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام
وكلها اما مفرد او مركب والمفرد اما كلي واما جزئي والكلي اما ذاتي واما عرضي والذاتي
اما ان لا يكون دالا على الماهية او يكون والدال على الماهية اما بالخصوصية المحضة او
الشركة المحضة والخصوصية والشركة معا والعرضي فاما لازم او غير لازم واللازم اما
للماهية او للوجود والذي للماهية اما بوسط او بغير وسط والمفارق اما بطيء الزوال
او سريعه فهذه جملة معاقد هذا النهج وبالله التوفيق النهج الـــــثاني في الخمسة
المفردة والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في
جواب ما هو الذي هو النوع اقول ـــــ كل كلي مقول على ما تحته في جواب ما هو فاما ان
يكون الاشياء الداخلة تحته متخالفة بالماهية او لا يكون فان كانت متخالفة بالماهية فان ذلك
الكلي المقول عليها في جواب ما هو يكون جنسا لها وان لم تكن متخالفة بالماهيات فان
ذلك الكلي يكون نوعا حقيقيا وقد يطلق النوع على معنى آخر فان الحقائق المختلفة الداخلة
تحت الجنس يسمى نوعا بالاضافة الى ذلك الجنس والنوع بهذا المعنى مغاير للنوع بالمعنى
الاول اما اولا فلان النوع بالمعنى الاول يستحيل ان يكون جنسا فان الكلي الذي يكون حقائق
ما تحته غير متخالفة بالحقيقة يستحيل ان يكون جنسا والنوع بالمعنى الثاني يمكن ان يكون جنسا
مثل الحيوان فانه نوع للجسم وجنس للانسان واما ثانيا فلان الشيء لا يكون نوعا بالمعنى الاول
الا بالنسبة الى الاشخاص التي تحته واما النوع بالمعنى الثاني فانما يتحقق بالنسبة الى الجنس
الذي فوقه واما ثالثا فلان النوع بالمعنى الاول لا يحتاج الى الفصل لان الماهية اذا اشتركت كما
في بعض المقومات واختلفت في بعض فحينئذ تكون تلك الحقيقة مركبة لان ما به الاختلاف غير ما به

الاشتراك

الاشتراك ويكون ما به الامتياز هو الفصل واما اذا كانت الحقيقة غير مشاركة لشيء من
الحقائق في شيء من الذاتيات فحينئذ لا يجب ان تكون تلك الحقيقة مركبة بل تكون بسيطة وليس
من شرط الماهيات والحقيقة ان تكون مركبة واما اذا لم تكن مركبة واما اذا لم تكن مشاركة
لما عداها في شيء من المقومات فظهر ان الحاجة الى الفصل انما كان لاجل اندراجه مع غيره
تحت الجنس وهو بهذا الاعتبار نوع مضاف واما باعتبار كونه نوعا حقيقيا لا يحتاج الى
الفصل فظهر ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا والحقيقي لا يجب ان يكون مركبا وهذا
فرق رابع واعلم ان من الناس من اعترف بذلك لكنه زعم ان النوع الحقيقي اخص من النوع
المضاف والنوع الحقيقي هو السافل لا بد وان يكون مضافا والمضاف لا يكون حقيقيا
مثل الانواع المتوسطة واعلم ان هذا الكلام مهمل وخصوص الاول ان يقال النوع الاضافي
جنس النوع الحقيقي الثاني انه ليس بجنس له لكنه لازم اعم منه والذي يدل على بطلان
الوجهين جميعا ان النوع الاضافي قد يوجد مع عدم النوع الحقيقي والحقيقي ايضا
يوجد مع عدم الاضافي كالحقائق البسيطة كالنقطة والوحدة فان لها حقائق وماهيات
وهي مقولة على الاشخاص الداخلة تحتها وايضا فان المركبات انما تتركب عن البسائط فيكون
لكل واحد من تلك البسائط حقيقة نوعية بالمعنى الاول ولا يكون لها نوعية اضافية والا لكانت
هي ايضا مركبة من الاجناس والفصول فلا تكون البسائط بسائط هذا خلف ومما يدل على
ان النوعية الاضافية ليست جنسا للنوعية الحقيقية خاصة ان الذاتي كما بيناه يجب ان
يكون تصوره متقدما ذهنا ونحن يمكننا ان نعقل النوع الحقيقي مع الشك في انه هل هو
نوع اضافي مثلا فانا نعلم الانسان المقول على الاشخاص انه نوع حقيقي ونشك انه هل
له جنس ام لا فيكون ذلك شكا في كونه نوعا اضافيا فظهر بهذا سهو من قال النوع
في الموضعين له دلالة واحدة وسهو من قال انهما مختلفان في العموم والخصوص ويجب ان
نعلم ان النوع السافل له انه نوع حقيقي وله انه نوع الانواع واعتبار انه نوع الانواع
مغاير لاعتبار انه نوع حقيقي فان كونه نوع الانواع اعتبار له بالاضافة الى دخوله
تحت جنس هو نوع لما فوقه فان النوع الاضافي جنس لنوع الانواع فيكون اسم النوع
مقولا عليه لاجل المفهومات الثلاثة اعني كونه نوعا حقيقيا وكونه نوعا اضافيا وكونه
نوع الانواع ويكون ذلك باشتراك الاسم قال ـــــ ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة
الى العالي اقول ـــــ اما ان الاجناس متناهية فقد بيناه من حيث ان الجنس يتقوم بالفصل
فلو كانت الاجناس غير متناهية لكانت الفصول غير متناهية فيكون هناك علل ومعلولات

عن مشاهدة واما ان البحث عن جميع تلك الاجناس العالية عسر واجب على المنطقي فقد بيناه
انصافها فيما تقدم واما الفصل فظاهر اسناده الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح
الى اخره اقول الذاتي كلي وكونه كليا امر اضافي لا يتحقق الا بالنسبة الى الجزئيات
والكلي الذي لا يدل على ماهية جزئياته التي انما يتحقق كليته بالنسبة اليها فانه يجب ان يكون صالحا
للتمييز وهذا تفسير اللفظ والبرهان عليه هو ان الذاتي الذي لا يصلح لان يقال في جواب ما
هو الكلي اما ان يكون اعم الذاتيات او يكون مساويا لها او اخص فان كان اعم الذاتيات كان
مقولا على المتكثرات في جواب ما هو واما ان كان مساويا لها فانه يكون صالحا للتمييز
عما يشاركه في الشيئية والوجود وان كان اخص كان صالحا للتمييز عما يشاركه في الجنس قال فقيل
اعم الذاتيات يجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا لكان مركبا عن الجنس والفصل فحينئذ لا
يكون اعم الذاتيات واذا كان بسيطا امتنع ان يكون هناك ذاتي يساويه في العموم لان الذاتي
المساوي في العموم هو الفصل فاذن الذاتي المساوي لاعم الذاتيات مما لا وجود له اصلا فعلى
من الجائز عقلا ان يكون اعم الذاتيات مركبا لكن لا عن الجنس والفصل بل عن امرين لا يكون
احدهما جنسا للاخر ولا فصلا له ثم انه يصير تلك الجملة المركبة جنسا عاليا ويقع تحته الانواع
فعلى هذا يكون احد جزئيه غير صالح لان يكون مقولا في جواب ما هو ولا صالحا للتمييز عما
يشاركه في الجنس اذ ليس فوقه ذاتي اخر فحينئذ يكون صالحا للتمييز عما يشاركه في الوجود
والشيئية قال ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو انما يطلب التمييز المطلق عن
المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل اقول السائل عن حقيقة
معنى بانه اي شيء هو طالب للامر الذي لاجله يمتاز عن مشاركه في الشيئية وههنا سؤال
وهو ان جواب ما هو وجواب اي شيء هو واحد لان الشيء من قبيل العوارض لا من قبيل
المقومات فالطالب باي شيء هو يطلب ما وراء الشيئية فهو اذن طالب لكل المقومات
التي هي المطلوبة بما هو قال وقد يكون فصلا للنوع الاخير الى اخره اقول
الفصل له اعتباران احدهما تقسيم الجنس والثاني تقويم النوع ومن الواجب علينا ان
نحقق الكلام في هذا الموضع فنقول الفصل له اعتباران اعتبار بالقياس الى النوع واعتبار
بالقياس الى الجنس فاعتباره بالقياس الى النوع هو انه جزء منه وداخل في ماهيته وليس
فصليته بهذا الاعتبار فان الضاحك اذا اخذ من حيث هو ضاحك كان الضحك داخلا فيه مقوما
له مع انه ليس من قبيل الفصول واما اعتباره بالقياس الى الجنس فهو انه يفيد الاقسام
والخاصة ايضا تشاركه في ذلك لكنه يتميز عنها بان الفصل يفيد قوام الجنس ولكنه ليس مقوما

لماهية

لماهية الجنس والا لما كان ينفك عنه فلم يكن مقسما له بل هو مقوم لوجوده لا مطلقا بل للقدر
الذي هو حصة النوع فالناطق علة للحيوان الذي هو حصة الانسان وسبب لوجود ذلك القدر
وههنا اشكال صعب وهو ان الفصل يفيد القوام لتلك الحصة بعد امتيازها عن غيرها
او قبل الامتياز فان كان بعد الامتياز فذلك الامتياز لا بد له من فصل مميز فيكون ذلك
المميز سابقا على الفصل فلا يكون الفصل هو المميز هذا خلف ولان الكلام في ذلك المميز
كالكلام في الاول فيتسلسل واما ان كان قبل الامتياز فالناطق حينئذ لا يكون مقوما للحيوان
في وجوده المطلق فيجب ان لا يحصل للحيوان وجود اصلا الا مع الناطق وذلك يخرجه عن
ان يكون جنسا فنقول فيه معارضة وحل اما المعارضة فهو ان الانسان من حيث
هو هو لا يتعين بل يكون تعينه معلولا لعلة ولقائل ان يقول ان ذلك المعين يلحقه قبل تعينه
او بعد تعينه فان كان قبل تعينه فالمعين يلحق الانسان من حيث هو انسان فكل انسان هو
ذلك المعين هذا خلف وان لحقه بعد تعينه لم يكن تعينه لاجل ذلك المعين وقد فرض كذلك هذا
خلف واما الحل فهو ان اقتران الفصل بالجنس قبل امتياز حصص الانواع بعضها عن
البعض لكن لذلك الاقتران حكمان احدهما التمييز والثاني التقويم وهما معا واذا كان التقويم
مساويا للتمييز اندفع الاشكال واذا عرفت ذلك فنقول قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير يريد
به الفصل المقوم لان النوع الاخير يستحيل ان يكون له فصل مقسم واما قوله وقد يكون
للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير ففيه اشكال لانه ليس كلما كان فصلا للنوع
المتوسط فانه فصل لجنس النوع الاخير فان الجسم نوع الجوهر بل النامي نوع الجسم وليس
فصل واحد منهما فصلا لجنس النوع الاخير اذ الجسم والنامي ليسا جنسين للنوع الاخير
وبالجملة فهذا الكلام انما يصح اذا لم يزد المراتب على الثلاثة فاما اذا كانت الزيادة عليها
ممكنة لم يكن على اطلاقه صحيحا ولقائل ان يجيب عنه بانه لم يقل فيكون فصلا للجنس القريب
بل قال هو فصل لجنس النوع الاخير والجسم والنامي اجناس للنوع الاخير لكن لا قريبة
بل بعيدة فاندفع الاشكال قال فكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم
وبالقياس الى الجنس ذلك النوع مقسم اقول انك قد عرفت سر هذا الكلام ويجب ان تعلم
ان التقسيم قبل التقويم وكيف والفصل بشرط الاقتران عنه فعلا رابع الا على الترتيب ويجب ان تعلم
ان مقوم الجنس مقوم للنوع لان جزء الجزء جزء ولا ينعكس لان الكل لا يكون جزء الجزء ومقسم
النوع مقسم الجنس لان قول الجنس عليه ولا ينعكس فلا يكون مقسم الجنس مقسما للنوع واعلم
ان البحث عن الجنس والنوع والفصل يشتمل على كلام اصعب واشق مما ذكرناه لتلخيص المقصود

لكن لما كان الغرض شرح ما في الكتاب لاجرم اقتصرنا على هذا القدر من الابحاث قال
والخاصة منها ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكل واحد من حد ليس لغيره
سواء كان نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم اقول الخاصة قد تكون للنوع
الاخير والمتوسط وقد تكون للجنس العالي والخاصة قد تكون لازمة وقد تكون مفارقة والخاصة
قد تكون عامة لكل افراد الموضوع وقد لا تكون والخاصة قد تكون مطلقة وهي التي لا تكون
حاصلة لغير ذلك الشيء وقد تكون مقيدة وهي التي تكون حاصلة له ولبعض الا انها لا تكون
حاصلة لشيء بالفعل فتكون خاصة بالنسبة الى العاري عنها مثل ما يقال علام مقول الاستعداد
والتنفس خاصة للحيوان لا مطلقا بل بالنسبة الى بعض الاعراض وباقي الفصل ظاهر قوله
وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان
المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان اقول
اللون جنس للسواد ونوع للكيف وفصل للجسم الكثيف وخاصة للجسم وعرض عام للانسان
وانما جاز ذلك لان الحيوان في كونه حيوانا شيء وذلك الشيء يسمى الجنس الطبيعي وفي مجرد
مفهوم كونه جنسا شيء اخر ويسمى الجنس المنطقي والمجموع الحاصل من الامرين شيء اخر ويسمى
الجنس العقلي ومجرد الجنسية والنوعية والفصلية وكون الشيء خاصة وعرضا عاما فهي
من مقولة المضاف فالجنسية نوع من الاضافة وكذلك النوعية واذا اطلقنا الاضافة جنس
ورابعة الامور فقد حملنا النوع على الجنس حملا غير ذاتي فحمل الجنسية على الاضافة
وحمل النوعية على الجنسية حمل غير ذاتي وحمل الاضافة على الجنسية والنوعية حمل ذاتي
واذا تبين كونها امورا اضافية لاجرم صح اختلافها باختلاف الاضافات بالنسبة
هذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام مشترك
في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد ولقائل ان يقول ان الشيخ صدر
جميع هذه الفصول لهذا الكتاب الى هذا الموضع بالاشارة وهذا الفصل صدره بالتنبيه
فما الفائدة في ذلك فنقول لان من الاشياء ما يكون حاصلا في العقول بالقوة القريبة
من الفعل والاحتياج في استحضاره الى اكثر من توجه بذكره وتنبيه ومنها ما لا يكون
كذلك بل لابد من تجشم القياس في تحصيلها وهذا الفصل من القسم الاول فان من عرف
حقيقة هذه الخمسة فانه يعلم قطعا انها تعطي الجزئيات الواقعة تحتها اسماءها وحدودها
فانه كما يصح ان يقال زيد انسان يصح ان يقال انه حيوان ناطق وكذلك القول في البواقي
والذاهل عن ذلك يكفيه ادنى تنبيه وتذكير فلهذا السبب جعل هذا الفصل تنبيها لا

علامه اجتماع الكليات الخمس في شيء واحد واجتماع الكليات العقلية المنطقي والطبيعي والعقلي فيه

اشارة

اشارة واعلم انه قد جرت العادة بختم هذا الكتاب بذكر مشاركات هذه الخمسة ومبايناتها
والشيخ اقتصر في هذا الكتاب على هذه المشاركة الواحدة اشارة الى رسوم الخمسة
والجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو اقول المرسوم هاهنا
هو الجنس المنطقي يعني مجرد المفهوم من الجنسية لا ما هو معروض الجنسية المسمى جنسا
طبيعيا فقوله كلي مشترك فيه الخمسة المفردة وقوله على اشياء مختلفة الحقائق يخرج النوع
الاخير خاصة وفصله وقوله في جواب ما هو يخرج العرض العام وفصل الجنس فالكلي جنس
والقيدان الاخيران فصلان قريبان فيكون ذلك حد الجنس لا رسما له والشيخ جعله رسما ونسبه
ان يقال ان كون الحيوان جنسا ليس هو نفس مقوليته على كثيرين بالوجه المذكور بل هذه
المقولية لازمة من لوازم الجنسية فلاجرم كان ذلك التعريف رسما ومن الناس من يزيد فيه
قيدا اخر وهو ان يكون اوليا وذلك غير جائز لان الجنس اعم من الجنس القريب والذي يكون
مقولا في جواب ما هو قولا اوليا فهو الجنس القريب لا غير فظهر انه لا يمكن ايراد ذلك
القيد في تعريف الجنس المطلق قال والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب
اي شيء هو في جوهره اقول قوله في جوهره اي في ماهيته وانما احتاج الى ذلك لان
الخواص سواء كانت لازمة او مفارقة فانها صالحة لان يقال في جواب اي شيء هو لكنه لا
يكون دائما وجوهريا بالمقول عنه قال والنوع يرسم باحد المعنيين بانه كلي يحمل
على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس
وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا ولقائل ان يقول ما المعني بالاولية ولماذا اعتبرها في
احد الرسمين دون الاخر فنقول الحمل الاولي هو الذي لا يكون بتوسط الموضوع واسطة
وانما شرط الاولية في الرسم الثاني لان كون الحيوان نوعا ليس الا بالقياس الى الجنس
القريب له فلاجرم اعتبر فيه الاولية واما الرسم الاول فانه من الممتنع ان يكون شيئان
مقولان على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ثم يكون احدهما اوليا دون الثاني
لانه انما يكون مقولا في جواب ما هو اذا كان مقوما لكل الذاتيات وحينئذ لا يبقى
هناك شيء اخر ليكون دالا على ماهية تلك الاشياء وباقي الاشارة معلوم اشارة
الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء اقول عليه اشكال وهو انه لو كان للحد حد
لكان لحده حد اخر ويلزم منه التسلسل وجوابه ان حد الحد داخل في الحد المطلق فيكون
تحديد الحد المطلق تحديدا لحد الحد بالقوة القريبة من الفعل فرسم الحد هو انه قول يقوم مقام
الاسم في الدلالة على الذات قال والاشبه انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع

ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص هو
فصله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة اقول
القول المركب من ذاتيات الشيء المميز عن غيره قد يكون متضمنا لكل ذاتياته وقد لا يكون مثل
قولنا الانسان جسم ناطق فان الناطق لا يدل على التغذي والنمو والحس والحركة الا بالالتزام
ومن المعلوم ان مثل هذا التعريف ليس من قبيل الرسوم لان الرسم تعريف الشيء بخواصه ولواحقه
وهذا التعريف ليس الا بالذاتيات فاذن هذا التعريف حد ناقص واذا كان الحد قد يكون تاما
وقد يكون ناقصا فالحكم على الحد بوجوب اشتماله على كل الذاتيات فليكن مشتركا او يقال
ان هذا النوع لا يسمى حدا وهو ناقص ما نقض عليه حدوده ولا يسمى ايضا رسما بل هو قسم
بالته وحينئذ يتغير لفظ الكتاب وقوله ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله واعلم ان
هذا الكلام مشهور والشيخ رجع عنه في الحكمة المشرقية وقال ما هذا احكاه بلفظه واما المحدودات
التي المركبة معانيها فظاهر فيها ما سالف حقائقها من جمع او اجناسها وفصولها وهذا
فانما يدل بها على ذواتها واما الامور المركبة عن هذا النحو من التركيب فقد يجد لها حدودا
ولكنا لا نجدها مركبة من اجناس وفصول اما انك تجد لها حدودا فلانك تجد قولا شارحا
لنفس مفهوم الاسم ومن مقوماته واما انك لا تجدها مركبة من اجناس وفصول فلان
تركيبها ليس من اجناس وفصول ويجب ان يتوقع من الحدود ان يكون دالا على الماهية ومطابقا
لمفهوم اللفظ ليس شرحا نحو دائما لعوارض لازمة ولاحقة لمفهوم اللفظ وما عليك بعد ان
تفعل هذا ان لا يكون اوردت جنسا وفصلا فيما لا يكون له جنس وفصل ومن الذي
فرض عليك ذلك واما امثلة هذه التركيبات فمثل حدنا الجسم الماخوذ مع البياض
فانك تحتاج الى ان تدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض بما تعرف به ذاتيهما وتدل على وجود
البياض فيه مما للجسم فاذا فعلت ذلك فقد اقتصرت على الدلالة على حقيقة الشيء واخرجت
عنها الى تعريفها بلوازمها كلا واصناف التركيبات التي من هذا القبيل كثيرة فربما تقع
التركيب للشيء مع احدى علله اما الفاعلية فمثل العطاء فانه اسم لعطية مقرونة بالفاعل
واما المادية فمثل القرح فانه مثلا اسم لبياض مقرون بموضوع وهو جبين الفرس واما
الصورية فمثل الافطس فانه اسم للانف المقعر واما الغائية فمثل الخاتم فانه اسم لحلقة
معروفة بما هو كمال لها وغاية من التجمل بها في الاصبع ويجب الان ان لا ننافس في الامثلة
اذا المقصود جلية الحال فيها عن خلاف ما قلناه وربما تقع التركيبة مع المعلولات مثل الخالق
والرازق وغير ذلك وقد يكون ضرب من التركيب بين اشياء لا يحمل بعضها على بعض ولا

معلولات

معلولات وربما كانت متشابهة كتركيب العدد من الاحاد وربما كانت مختلفة كتركيب البلقة
من السواد والبياض وربما كان التركيب بين اولا بسائطها بعضها يقتضي بتركيب آخر
معنوي البتة مثل التركيب لاجزاء السرير فانه لا يتم السرير بتركيب اجزاء الخشب ما لم يكن
معها ترتيب ومثل تركيب الاسطقسات من الكائنات فانه لا يتم الكائن بمجرد تركيب الاجزاء
ما لم يكن هناك معها استحالة وامتزاج واذا حققت كان مثل ما اوردناه من الترتيب
والاستحالة اجزاء الاجزاء المركبة في المفهوم وان لم يكن جزءا ولا اتيا بنفسه بل كان من توابع
الاجزاء الاول العايدة في نفسها وهذا الفصل الى ههنا نقلناه بعبارة الشيخ وانما نقلنا
ذلك لان بعض المتأخرين لما عثر على هذا الكلام اورده في كتابه وجعله اعتراضا على
كتاب الاشارات ولو انصف لاعترف انه انما اخذه من الشيخ واستفاده من كتبه وكان
يستحيي ان ينسبه الى نفسه لكن مما جاء في الحكمة العروضية اذا لم تستحي فاصنع ما شئت قال
وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليه بقول وكل محدود فمركب في المعنى اقول
قد عرفنا ان من الحقائق ما يكون بسيطا ولا يكون له شيء من الاجزاء المقومات فاذن تعريفها اما
يكون بلوازمها العرضية فقط فلا يخلو اما ان يكون المقصود بالتعريف هو ذوات تلك البسائط
او كونها ذوات تلك اللوازم فان كان المقصود بالتعريف هو ذوات تلك البسائط فلا يخلو
اما ان يكون يقع من تلك اللوازم انتقال الى تصور الذوات حتى يكون تصورها يوجب
انتقال الذهن الى تصور الذوات التي لها تلك اللوازم فيكون هذا التعريف تعريفا يقوم
مقام الحد وما يحمله يكون دالا على معنى ذات الشيء بتوسط احوال من احواله فلا يحتاج ان
نقتصر على الدلالة على ذاته بتوسط الفاظ موضوعة لمقوماته لانه لا اجزاء ومقومات له
يوصل الذهن الى ذات الشيء بالجملة فالغرض من الحداد ان يحصل في الذهن صورة مطابقة
للامر في نفسه فاذا كان الشيء في نفسه له ماهية مخصوصة ثم يكون لها لازم قريب وحصل
التصور على هذا الوجه كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي فيكون القول الدال عليه
حدا واما اذا لم يقع به تعين الى تفهيم الذات وانما يكون مصادرا للبيان بعد ان يعرف الشيء
باسم غير معين ولا يريد من تعريفه دلالة على المعلوم من شيئيته وانه مخصوص بلوازم
لزمته ولها خاصية في ذاته فلا يعلم بذلك ولا توقف عليها وهي التي تقتضي ان تعلم حتى تعلم الماهية
فهذا من قبيل الرسوم هذا اذا كان المقصود بالتعريف هو نفس الذات اما اذا كان المقصود
بالتعريف كون ذلك البسيط ذا ذلك اللازم كان ذكر تلك اللوازم بالقياس الى هذا المقصود
حدا والحاصل انا ان شرطنا في الحد ان يكون دالا على اجزاء المحدود فالبسيط ليس له حد

وان لم يصرح بذلك بل المعتبر فيه ان يفيد تصور حقيقة الشيء كما هي امكن ان يكون للبسايط
حدود فان قيل يجب ان يعلم ان الغرض من التحديد ان اخرج اقول الغرض من التحديد
هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة لحقيقة الشيء وماهيته وذلك لا يحصل الا عند حصول
جميع الذاتيات في الذهن وكما ان الحقايق تكون باوايل يلزمها اعتبارها عن غيرها فكذلك اذا
ارتسمت في الذهن يلزمها اعتبارها عن غيرها فالطالب لتصور الماهية لا يكون مطلوبه بالذات هو
ذلك الاعتبار بل المطلوب ارتسام النفس بكنه تلك الماهية ثم ذلك الاعتبار يحصل على طريق التبعية
قوله واذا فرضنا ان شيئا من الاشيا له بعد جنسه فصلان مساويان يتشيئ به دال ان الماهية
الواحدة ليس لها فصلان مساويان بناء على التحقيق وعلى المشهور ان ذلك جايز فلو جوزنا جواز
ذلك وجب ذكرهما جميعا لان الذات انما حصلت منهما فالاقتصار على احدهما لا يكون مفيدا
لتصور الحقيقة كما هي قوله لو كان الغرض من الحد هو التمييز لكان قولنا الانسان جسم ناطق
ما يسمى حدا لانه صرح بان امثال ذلك لا يسمى حدودا ولكنه في رسالة الحدود سماها
حدودا ناقصة واعلم انه لو التزم ملتزم تسمية ذلك حدا لم يكن ابطال كلامه الا بان يقول
الحد هو الذي يفيد تصور ماهية الشيء وهذا غير مفيد لذلك فلا يكون حدا واذا كنا اخ
الامر نحتاج الى هذا الكلام لم يكن بما ذكره من انه لو كان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات
لكان قولنا للانسان جسم ناطق مائت حدا فائدة واعلم ان ادخال المائت في الحد كلام
مشهور وليس بحقيقي لانه قال في الشفاء في فصول رسوم النوع واذا قيل ناطق للانسان
والملك لم يكن الا باشتراك الاسم والناطق الذي هو فصل مقوم للانسان غير مقول على الملائكة
واذا كان كذلك لم يكن الحي الناطق جنسا للانسان والملائكة فلم يكن ادخال المائت فصلا
يعم الحيوان الناطق اي الانسان وحده محتاجا اليه ثم ذكر بعد ذلك ان التحديد لما كان
من شرطه ذكر كل المقومات استحال ان يكون للشيء اكثر من حد واحد وامتنع تطويله وايجازه
لان اسم الجنس القريب يدل على كل المقومات المشتركة بالتضمن ثم الامر بعد ذلك بايراد الفصول
المقومة سوا كانت واحدة او كثيرة ولو انه ذكر بدل اسم الجنس حده كان ايضا ذلك جايزا اذا
راعي فيه تحديد رعاية من تقديم الجنس على الفصل والعام على الخاص ثم ذكر انه كثيرا ما يقع
في الرسوم زيادة تدل على الكفاية وذكر بان الرسوم تعريف للماهية بلوازمها واثارها ومهما
كانت المعرفات اكثر كانت المعرفة الحاصلة اتم واعلم انه لم يجعل الزيادة نافعة دايما بل في الاكثر
والسبب فيه ان اللوازم ما يقتضيها الماهية بغير واسطة ومنها ما يكون بواسطة والذي لا
يكون بواسطة امتنع ان يزيد على الواحد في الماهيات البسيطة لان الواحد من كل وجه لا يصدر
عنه

واذا عرفنا البسيط بلازمه القريب استحال ان يكون لتم سائر اللوازم
عنه اكثر من واحد واذا عرفنا البسيط بلازمه القريب انما يكون بواسطة اللازم الاول فاستحال
ان يدخل في زيادة التعريف لان لزوم سائر اللوازم
ان يكون لها افادة في زيادة المعرفة واما في الماهيات المركبة وفي التعريف باللوازم البعيدة
لا اشكال ان اللوازم الكثيرة اقوى في التعريف من اللازم الواحد فلهذا جعل الشيخ حكمه اكثريا
قال ثم قول القايل القول حد وخير الى اخر قوله وكون الشيء وجيزا امر اضافي
وذلك يختلف باختلاف الاضافات ثم الاضافات قد تكون مضبوطة وقد لا تكون فالاول
مثل النصف والثلث والضعف وغير ذلك فان للشيء نصفا واحدا وثلثا وتعقل ان يراد او
ينقص والثاني كالجزء والبعض والاضعاف والاجزاء فان جزء الشيء غير متعين بل هو
محتمل للزيادة والنقصان ولذلك الاضعاف والاجزاء واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان
يجعل الوجيز وجيزا من حد الحد لوجهين الاول ان الحد امر غير اضافي والوجيز امر اضافي
ويجب ان لا يكون اضافيا بالاضافي باطل الثاني ان الوجيز مع كونه اضافيا ليس من
الاضافات المضبوطة المعلومة بل طبيعته مجهولة اذ ليس للوجيز حد معين فلا جرم لا يجوز
استعماله في التعريف الذي للحاسة اذا فاما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من
اعراضه وخواصه التي يخصه حملها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه اقول تعريف
الشيء بالخواص والعوارض رسم لكن ليس كل رسم فانه يكون تعريفا بالخواص فان التعريف
بالخاصة الواحدة ايضا رسم بل الحق ان تعريف الماهيات البسيطة لا يمكن الا باللازم الواحد
لما بينا ان اللازم القريب للبسيط ليس اكثر من واحد واعلم ان ههنا بحثا لا بد منه وهو
ان اللازم المعرف للشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا اخص بل يجب ان يكون مساويا
وذلك اللازم مما لا يعرف الا بواسطة الملزوم الذي هو علة له فيتوقف معرفة كل واحد
منهما على الاخر وجوابه انا نأخذ من اللوازم ما هو اعم من الشيء ثم نقيد البعض بالبعض
فيصير مساويا للشيء ولا يلزم الدور وحاصله انا اذا عرفنا الكلية بانها هيئة قارة
لا توجب تصورها تصور شيء خارج عنها والقسمة ولا النسبة في اجزاء حاملها وكل واحد
من قيود هذا التعريف اعم من الكيف فلا يكون العلم بها مستفادا من العلم بالكيف ثم انها
لما قيد بعضها بالبعض تصير مساوية للكيفية فاذا ذكرناها لتعريف الكيفية لم يلزم
الدور وهذا قانون شريف نافع في التعريف وبان في الفصل ظاهر ايضا ان الاصناف
من الخطأ تعرض في تعريف بالحد والرسم اذا عرف بعض بانفسها وذلك على اشكال لها في
غيرها ويريد انه اذا عرف بعض ودل على سائر المواضع المشاكلة المشابهة لها قال

من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة فاولى المجاز كما ذكره في كتاب
النجاة وهو الذي يطلق في الظاهر على شيء والمطلوب عليه في الحقيقة غيره كقوله تعالى واسأل القرية
والمستعار هو الذي اخذ للشيء من غيره اسم من غير ان يجعل اسمه بالكلية وان كان في الحال
يراد به ذلك الشيء كقول القائل الارض ام البشر قال من القبيح ولم يحكم حكما جزما ان ذلك غير
جائز لان الامور المدلول عليها بتلك الالفاظ المجازية والغريبة ان كانت مستجمعة لشرائط
صحة التعريف كان ذلك صوابا في نفسه ولم يكن في نفس المعنى خلل ولكن من حيث انه يحوج الى
الاستكشاف عن مفهومها بفكرة اخرى كان قبيحا واعلم ان الواضعين للالفاظ انما يضعون
الالفاظ على معان يعرفونها ثم ان الناظرين في العلوم يقفون على معان وامور لا يعرفها
واضعوا اللغات ويحتاجون الى استعمال تلك المعاني والتعبير عنها فلا جرم يحتاجون الى وضع
اسامي دالة عليها ولما استصعبوا وضع الاسامي ابتداء اطلقوا اسماء الاشياء مناسبة
ومشابهة للمعنى الذي ارادوا تسميته ثم نقلوا اسم ذلك المعنى المناسب الى ما ارادوا تسميته
وذلك مثل ما ذكرنا في اول هذا الكتاب من استعمال لفظ القوة على معان كثيرة على الترتيب
الذي ذكرناه ثم بعد هذا النقل والتواطؤ يستعملون ذلك اللفظ في ذلك المعنى فيكون كالنص
الصريح ثم انه اشتغل بعد ذلك بذكر المواضع المشتركة بين الحد والرسم من اصناف الخطأ
والخلل ولم يورد فيما يخص كل قسم منه وننبه عليها اولها المعرف ان كان مغايرا للمعرف
فكان اعرف منه كان التعريف صحيحا وان لم يكن اعرف فلا يخلو اما ان يكون مساويا او كان
اخفى وكلاهما باطل اما المساوي فكما يقال للزوج ما ليس بفرد واما الاخفى فهو على
قسمين لان معرفة ذلك الخفي اما ان يكون موقوفا على معرفة ذلك المطلوب الذي هو اجلى
او لا يكون فان لم يكن فهو مثل قولهم النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس فان النفس وان
كانت اخفى من النار ولكن ليس تعريفها بالنار واما الموقوف فهو التعريف الدوري
وهو على قسمين لان ذلك الدور اما ان يكون بواسطة او لا بواسطة والذي بواسطة مثل
تعريف الاثنين بانه زوج اول وتعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين وتعريف المتساويين
بالشيئين وتعريف الشيئين بالاثنين والذي لا يكون بواسطة مثل قولهم الكيفية ما بها يقع المشابهة
وخلافها ثم تعريف المشابهة بانها اتفاق في الكيف هذا اذا كان المعرف مغايرا للمعرف
اما اذا لم يكن مغايرا له فكما يقال الحركة هي النقلة واذا عرفت ذلك فنقول اذا عرف الشيء
بما هو اعرف منه كان التعريف صحيحا وبعد ذلك التعريف بالمساوي هو اول درجات الخطأ
وبعده التعريف بالاخفى وبعده تعريف الشيء بنفسه وانما تأخرت هذه المرتبة لان ذلك الاخفى لما

كان

فلان مغايرا للشيء امكن من بعض الوجوه حصول العلم به متقدما على العلم بذلك المطلوب
وحينئذ يصح ذلك التعريف فاما الشيء الواحد فانه يستحيل حصول العلم به متقدما على
العلم بنفسه فلهذا تأخرت هذه المرتبة وتلي هذه المرتبة تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وانما
تأخرت هذه الرتبة عن تعريف الشيء بنفسه لان تعريف الشيء بنفسه يقتضي ان يكون العلم به
متقدما على العلم به بمرتبة واحدة واما البيان الدوري فانه يقتضي تقدم العلم به بمرتبتين
فانا اذا جعلنا المشابهة معرفة الكيف فان العلم بالمشابهة متقدما على العلم بالكيفية
ثم اذا جعلنا الكيفية معرفة للمشابهة يكون العلم بالمشابهة متقدما على العلم بالمشابهة
بدرجتين فيكون هذا ادخل في الاستحالة واعلم ان الشيخ ذكر في مثال التعريف الشيء بما يساويه
في المعرفة تعريف الزوج بانه الذي ليس بفرد وفيه اشكال لان التقابل بين الزوج والفرد
تقابل العدم والملكة والملكة اعرف من العدم فهما ليسا متساويين في المعرفة وانما يتقابلان
ان يكون الفرد امرا وجوديا مقابلا للزوج ولكن المعرف للزوج ليس هو الفرد بل ما
ليس بفرد وهو امر عدمي عرضي والزوج في المعرفة اللهم الا ان يقول قائل الفرد هو
امر عدمي فالافراد به سلب السلب فيكون امرا ثبوتيا وهو الزوجية لكنا نقول فعند ذلك
تعريف الزوج بانه الذي ليس بفرد يكون تعريفا للشيء بنفسه لا بما يساويه في المعرفة
فهذا المثال وان كان في هذا النوع من البحث لكن لما لم يكن يخصص الامثلة على المنطقي
لم يكن ذلك قادحا في الغرض والمثال المطابق هو تعريف الاضافات بعضها بالبعض قال
ومن سهو المعرفين فيكررون الشيء في الحد الى اخره اقول ان تكرير المحدود في الحد اما ان
يكون لحاجة او ضرورة واما ان يكون لا لحاجة فيه ولا ضرورة فاما الذي يكون فيه لحاجة
فهو في تحديد المركبات واما الذي يكون فيه الضرورة فهو في تحديد الاضافات اما تحديد
المركبات فمثاله انك اذا حددت الانف الافطس فيجب ان تأخذ فيه الانف لا محالة وتأخذ
فيه الافطس فيكون قد اخذته في حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق وليس هو العمق
وحده فانه لو كان العمق وحده هو الافطس لكان الساق العميقة ايضا فطساء بل يجب
ان تأخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس يكون قد اخذت فيه الانف مرتين
وهذا التكرير ليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن الانف الافطس وحده
لم يكن هناك حاجة الى التكرير لكن المجيب احتاج الى هذا التكرير ليكون جوابه مطابقا للسؤال
واما تحديد الاضافات فان ذلك انما يكون بذكر اسبابها كما سيعلم انشاء الله تعالى ولابد ان
يقع فيه التكرير كما اذا قلنا الاب حيوان يولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك

وكل من جنسه هو كذلك تكرير لما مضى وهو ضروري لاستحالة تعريف الاضافات الا كذلك
واما الذي لا يكون التكرير في محل الحاجة والضرورة فانه لا يخلو عن احد وجهين اما ان
يكون المكرر بعض الشيء او بعض جزء ماهيته واما مكرر بعض الشيء فهو كما اذا اخذ العدد كثرة
مجتمعة من الاحاد فان الكثرة هي بعينها المجتمعة من الوحدات واما تكرير الداخل مثل
قولك الانسان حيوان جسماني ناطق فان الجسماني داخل في الحيوان فذكره بعد ذكر الحيوان
يكون تكريرا قال وهذان المثالان قد نسينا بعض ما سلف مما سوى الى الاشارة ولكن
الاعتبار مختلف واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود
للحد اقول هذان المثالان ليس المحدود فيهما مكررا بل اجزاء الحد فيهما مكررة واما
تعريف الشيء بنفسه او بما لا يعرف الشيء الا به فهو تكرير للمحدود في الحد لانا اذا عرفنا الكيفية
بانها المشابهة وعرفنا المشابهة بانها اتحاد في الكيفية فكانا قلنا الكيفية هي التي بها الاتحاد
في الكيفية فظهر ان هذين المثالين وان كانا مناسبين لتعريف الشيء بما لا يعرف الشيء الا به في
التكرير لكن الاعتبار مختلف فان في المثالين التكرير في اجزاء الحد وفي تعريف الشيء بنفسه التكرير
للمحدود وههنا وهم ... قد يظن بانه لما كان المضافان يعلم كل واحد منهما مع الاخر
انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر الى اخره اقول المضافان هما اللذان وجودهما
معا لذاتيهما مثل الابوة والبنوة فانه لا يتصور الواحد منهما لذاته سوى الاخر بعد ثبوت الثاني
سواء كانا في الذهن او في الخارج فالمضافان اذن يعلمان معا وظن بعضهم انه يجب من ذلك
ان يكون كل واحد منهما معرفا للاخر وذلك باطل لان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل ما اريد
تعريفه فلو كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه لزم ان لا يكون العلم بواحد منهما مع العلم
بصاحبه بل كل واحد يكون قبل صاحبه هذا خلف فظهر ان معية العلم بهما تنافي كون احدهما
معرفا للاخر ومن الغلط الفاحش ان يسأل الانسان عن الاب فيقال هو الذي له ابن فيحصل
العلم بالابوة والبنوة معا فلو كنت اعلم البنوة لما كنت احتاج الى السؤال عن الابوة
بل الاضافات انما تعرف باسبابها فيقال الاب حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من
نوعه من حيث هو كذلك وعلى هذا الوجه لا يلزم منه الدور اصلا قال ولا يلتفت الى
ما حكاه صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع اقول من ذهب الى ان المضافين
يعرف كل واحد منهما بالاخر هو فرفوريوس صاحب كتاب ايساغوجي وذلك لان ارسطو ذكر
في رسم الجنس انه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ثم ذكر في رسم النوع انه
الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فلما نظر صاحب ايساغوجي في هذين الرسمين

وحد كل واحد من الجنس والنوع مأخوذ في حد صاحبه حاول الحيلة في دفع هذا الدور
وزعم ان الجنس والنوع امران اضافيان يعلمان معا فحينئذ يجب ان يكون كل واحد منهما
معرفا لصاحبه لكنا قد بينا ان العلم بهما لما كان معا استحال ان يكون احدهما معرفا للاخر
واما الجواب عن ذلك الاشكال فهو قد بينا ان النوع قد يراد به حقيقة الشيء وماهيته وقد
يراد به المعنى المضاف الى الجنس فالعلم الاول حد النوع الاضافي بالجنس وحد الجنس لا بالنوع
الاضافي بل بالنوع الحقيقي فعلى هذا اندفع الدور وبالله التوفيق الفصل الثالث
في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا اقول هذا الصنف من التركيب الى اخره اقول
الشيخ رسم الخبر بانه الذي يقال لقائله انه صادق او كاذب ومعلوم ان ذلك لا يعرف ما لم
يعرف حقيقة الصدق والكذب وهما لا يعرفان الا بالخبر فان الصدق هو الخبر المطابق للمخبر
عنه والكذب هو الخبر الغير المطابق والتصديق هو المطابقة على وجه المطابقة والتكذيب
هو الحكم بعدم المطابقة فان كان التصديق والتكذيب معنى يحتاج تعريفهما الى الخبر فلو
عرفنا الخبر بهما لكنا قد عرفنا الشيء بما لا يعرف الا به والذي يمكن ان يقال في حله هو ان
الشيء ربما كان اخفى من غيره من وجه واعرف منه من وجه اخر وعند ذلك يصح تعريف
كل واحد منهما بالاخر لكن من جهتين مختلفتين ولا يلزم منه البيان الدوري وعند ذلك
نقول الناس قد جرت عادتهم انهم يقولون في بعض الاقوال لقائله صدقت او كذبت
ولا يقولون ذلك في كل الاقوال وحينئذ يعرف الخبر بانه الذي جرت عادة الناس بان يقولوا
لقائله صدقت او كذبت فيكون تعريف الخبر لا بحقيقة الصدق والكذب بل بما جرت العادة
باستعمال الناس اللفظ فيه او نقول وهو الاولى ان الشيخ لم يذكر ذلك ليكون رسما للخبر
ومعرفا بل ليذكر خاصة من خواصه ولازما من لوازمه والصحيح ان يقال الخبر هو القول
الذي يدل بصريحه على نسبة شيء او نسبة شيء او سلبهما قال واما ما هو مثل
الاستفهام والالتماس والتمني الى اخره اقول الحاجة الى القول هي الدلالة على ما في
النفس والدلالة اما ان يراد لذاتها واما لشيء اخر يتوقع من المخاطب ليكون منه والتي يراد
لذاتها هي الاخبار اما على وجهها واما محرفة بتحريف التمني والترجي وغيرهما فانها كلها ترجع
الى الاخبار والتي يراد لشيء يوجد من المخاطب فاما ان يكون ذلك دلالة او فعلا غير الدلالة
فان اريدت به الدلالة فيكون المخاطبة استعلاما واستفهاما وان اريد عمل من الاعمال
وفعل من الافعال غير الدلالة فيقال انه ان كان من المساوي التماس ومن الاعلى امر ونهي ومن
الادون تضرع ومسألة واذا عرفت ذلك فنقول ان ما عدا الخبر لا يكون محتملا للصدق والكذب

نعم يحتملهما فانك اذا قلت اعطني كتابا لم يجد ظاهره محتملا للصدق والكذب وان كان يفهم منه
بقرينة الحال اخبار عن كونه مريدا للكتاب وذلك يحتملهما وهكذا القول في جميع الاقسام
المعدودة قال واصناف المركبات ثلثة اقول لان كل خبر فلا بد له من جزئين محكوم به
ومحكوم عليه وهما اما ان يكونا مفردين واما لا فان لم يكونا مفردين كان باعتبار
احدهما الى الاخر اما بانه هو هو واما بانه ذو هو لكن كلما كان ذا شيء امكن ان يشتق له
منه اسم يحمل عليه بانه هو فلهذا لم يتعرضوا لهذا التفصيل واقتصروا على ما ينسب الى الشيء.
بانه هو او ليس وسموه الحملي واما الذي كل واحد من جزئيه يكون خبرا او قد جعل بهما اخرجهما
عن الخبرية فلا بد وان يكون بينهما نسبة وتلك النسبة اما الملازمة واما المعاندة فالاول هو
الشرطي المتصل والثاني الشرطي المنفصل واعلم ان تسمية القضية المتصلة بالشرطية مطابقة.
للغة العربية واما تسمية المنفصلة بذلك فعلى سبيل النقل فانهم لما سموا المتصلة شرطية
وكانت هي مركبة من خبرين نقلوا هذا الاسم الى كل خبر مركب من خبرين وان لم يكن فيه شرط
وجزاء سموا المنفصلة ايضا شرطية لذلك وباقي الفصل ظاهر ينقسمان الى الايجاب
والسلب الايجاب الحملي الى اخره اقول اذا قلنا الانسان حيوان عنينا ان الذي يوصف
بانه انسان او يعرض انه انسان سواء كان موجودا او ليس بموجود ممكن الوجود او ممتنع الوجود
بعد ان يحصل بالفعل انه انسان من غير زيادة كونه دائما انسانا او غير دائم فذلك الشيء
موصوف بانه حيوان من غير بيان ان هذا الحكم بانه في وقت مخصوص او بشرط مخصوص
او بيان مقابل الوقت وهو الدوام او مقابل للمقيد وهو عدم الاشتراط فقولنا بانه
في وقت مخصوص فهو اما معين كما يقال القمر منخسف او غير معين كما يقال الانسان متنفس
واما الثاني فقيد مخصوص فكما يقال كل اسود فهو ذو لون مفرق للبصر فان هذا
المحمول ثبوته مشروط بثبوت الاسودية واما مقابل الموقت فهو الدائم اما لم يزل
ولا يزال كقولنا الله حي او ما دام موجود الذات كقولنا الانسان حيوان واذا عرفت
الموقت والمقيد ومقابليهما فنقول كل تلك الاقسام مشتركة في ثبوت المحمول فيها للموضوع
فان الدائم والموقت والمطلق والمقيد مشتركة في اصل الثبوت فاما احدها فهي امر
زائد على الثبوت والمفهوم من قولنا الانسان حيوان ثبوت الحيوانية للانسان اعني القدر
المشترك من غير تعرض لشيء من خصوصيات تلك الاقسام واعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان
فقد يراد به ما له وصف الانسانية بالفعل حال هذا الحكم وقد يراد به معنى اعم من ذلك وهو
الذي له وصف الانسانية سواء كان ذلك قبل هذا الحكم او بعده او معه او دائما او في وقت

او مطلقا او بحسب قيده والفرق بين الامرين انك اذا قلت كل نائم مستيقظ فهو باطل على
المفهوم الاول وصحيح على المفهوم الثاني فان معناه ان الذي له وصف النائمية سواء كان قبل
هذا الحكم او بعده او معه فله ايضا وصف المستيقظية وذلك صحيح مستمر لكن المتعارف في العادات
واللغات هو الاول وان كان الذي يستحقه نفس مفهوم اللفظ هو الثاني لانا اذا قلنا
الانسان عنينا ما له الانسانية وذلك اعم مما له الانسانية حال الحكم عليه بذلك او قبله
او بعده ولما كان المتعارف تخصيص الموضوع بما له الوصف الذي جعل معه موضوعا
حال الحكم عليه لا جرم ترك الشيخ ذلك التفصيل في جانب الموضوع قال السلب الحملي
هو مثل قولنا الانسان ليس بجسم وحاله تلك الحال اعني كما ان الايجاب لا يقتضي الا ثبوت
المحمول للموضوع سواء كان ذلك الثبوت دائما او موقتا او مقيدا لا كذلك السلب لا يقتضي
الا سلب المحمول عن الموضوع سواء كان ذلك السلب دائما او موقتا قال والايجاب
المتصل الى اخره اقول المتصلة على قسمين لزومية واتفاقية فاللزومية ما يكون التالي
لازما من لوازم المقدم مثل وجود النهار فانه لازم لطلوع الشمس واما الاتفاقية فالا
يكون كذلك مثل قولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فليس ناهقية الحمار لازمة
لناطقية الانسان بل هو من المصاحبة الاتفاقية لا يقتضيها طبيعة المقدم والتالي وقولنا
من غير زيادة شيء اخر نريد به ان المفهوم من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لزوم وجود النهار بطلوع الشمس كيف كان ذلك اللزوم سواء كان دائما او موقتا او
مقيدا قال والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم والصحبة مثل قولنا ليس اذا
كانت الشمس طالعة فالليل موجود اقول الاعتبار في كون المتصلة موجبة او سالبة
بثبوت اللزوم لا بثبوت اللازم والملزوم فاذا قلنا ان لم يكن هذا الشخص حيا لم يكن عالما فهذه
انما اللزوم بين نفي العالمية ونفي الحيية لا جرم كانت القضية موجبة وان كان كلا الجزئين
اعني اللازم والملزوم عدميا واما اذا رفعنا اللزوم فالمتصلة سالبة وان كان كلا الجزئين
ثابتا فانك اذا قلت ليس اذا كان الرجل عالما فهو اسود فقد رفعت اللزوم بين العالمية
والاسودية لا جرم كانت القضية سالبة وان كان كلا جزئيها ثابتا وظهر ان العبرة في
ايجاب المتصلة وسلبها بثبوت اللزوم وعدمه فقط قال والايجاب المنفصل الى
اخره اقول الاعتبار في ايجاب المنفصلة وسلبها بثبوت العناد وسلبه فان كان
العناد ثابتا فالمنفصلة موجبة سواء كان ذلك العناد بين سلبين او بين ثبوتين او بين
سلب وثبوت وان لم يكن العناد ثابتا فالمنفصلة سالبة كيف كان الجزءان واعلم

ان الشيخ لم يثبت للمنفصلة مقدما وتاليا وذلك لانه ليس لاحد جزئي المنفصلة تقدم ووضعه
بالطبع بل يصح جعل اي واحد منهما كان مقدما وتاليا واما المتصلة فليس كذلك بل المقدم
فيها قد يكون متقدما بالطبع ولذلك التالي فلذلك اثبت الشيخ للمتصلة مقدما وتاليا ولم
يثبتهما للمنفصلة اشارة الى الخصوص والاهمال اعلم ان موضوع القضية الحملية
اما ان يكون شخصيا او كليا فان كان شخصيا فالقضية تسمى مخصوصة وهي اما موجبة مثل قولك
زيد كاتب او سالبة مثل قولك زيد ليس بكاتب وان كان الموضوع كليا فاما ان يكون كمية الحكم
مبينة او لا يكون فان لم يكن فهي مهملة كقولنا الانسان في خسر وان كانت مبينة سميت محصورة
فاما ان يكون على الكل او على البعض فالاول كلية والثاني جزئية سواء كانت موجبة او سالبة
وليس في عبارة هذا الفصل تعقيد الا في قوله عند ما شرح الجزئية وان كان اثبات الحكم في البعض
ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمخصوص جزئية يريد بذلك انك اذا قلت بعض الناس كاتب
سواء ذكرت ان البعض الاخر كاتب او ليس بكاتب او لم تذكر ذلك فان القضية جزئية وقوله
في مثال السالبة الجزئية ليس بعض الناس كاتبا او ليس كل انسان بكاتب فان فحواهما واحد وليسا
نعم في السلب بل يريد ان قولك ليس بعض الناس بكاتب يدل على السلب عن البعض صريحا واما
اذا قلت ليس كل انسان بكاتب فهو يدل على سلب كلية الحكم وسلب الكلية ليس هو السلب الكلي
فان سلب الكلية يصدق مع الايجاب الجزئي لان الكل من حيث هو كل مغاير للاحاد والاحاد
منه فلا جرم كان قولنا ليس كل انسان بكاتب ليس صريحا في نفي الكتابة عن البعض بل ذلك
يلزم منه ويفهم منه على طريق الضرورة وهذا هو المراد بالفحوى قال واعلم انه وان كان
في لغة العرب الى اخره اقول ان لكل شيء حقيقة وماهية وهي مغايرة لكل ما يعرض لها فالفرسية
مثلا في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا لاموجودة على ان يكون ذلك داخلا في
الفرسية بل من حيث انها فرسية هي فرسية فالواحد به صفة تنضم الى الفرسية فيكون الفرسية
مع تلك الصفة واحدة ولها شروط انها مع غيرها يطابق اشياء كثيرة عامة ومن حيث يوجد مع
خواص وعوارض تجعلها مشارا اليها تكون خاصة والفرسية في نفسها فرسية يدل عليه ان
المفهوم من الفرس لو كان هو المفهوم من كونه واحدا او كثيرا لامتنع حمله عليهما ولكان قولنا
الفرس واحد او لا واحد بمنزلة قولنا الفرس ليس بفرس ومعلوم انه ليس كذلك فان سئلنا
عن الامرين بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية واحدة ام لا كان الجواب السلب لا على ان يكون السلب
بعد من حيث بل على ان يكون قبل اي لا يقول الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل ليس الفرس
من حيث هو فرس كذا وان سلبنا عنها موجبين لا يخلو الماهية عنهما مثل ان يقال هل الفرس

واحدا او كثيرا لم يجب ان يعين الواحد منهما وبهذا يظهر الفرق بينهما اذا كانت المسئلة عن
طرفي النقيض وشرطها اذا كانت عن الموجبتين اللتين في قوة النقيضين ان الموجب الذي هو
لازم السالبة معناه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بالموجب الذي يلزم
سلب الاول لكن ليس اذا كان موصوفا به كان هو هو فاذا جعلنا موضوع الفرس هو به
الفرس وقيل انه واحد هو او كثير لم يلزم ان يجاب لانه من حيث هو فرس شيء مغاير لهما
واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف يلحقه فلا محالة يوصف بذلك ولكن لا يكون
هو ذلك الوصف لانا اذا نظرنا اليه من حيث هو فرس ثبت ان لا يلتفت بالنظر الى شيء خارج
عنه حتى يصير النظر نظرين نظرا اليه من حيث هو هو ونظرا الى لواحقه واذا عقلت الانسانية
التي في زيد من حيث هي انسانية لا بعينها التي في عمرو لا يلزم منه ان يقال فاذن هي تلك
معنى واحد بالعدد لانا عنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية فقط
وكونها غير التي في عمرو شيء خارج عنه وليس اذا كانت الغيرية خارجة عن ذاته وجب
ان يكون الوحدة داخلة فيه بل هي ايضا خارجة عنه كما ستقف عليه فعلم ان الانسانية من
حيث هي هي مغايرة للعموم والخصوص واعلم الآن ان الماهية قد تسمى بالطبيعة وقد يقال
لها ايضا الطبيعة النوعية واذا عرفت ذلك فنقول الماهية اما ان ينظر اليها من حيث هي
هي او من حيث هي عامة او من حيث هي خاصة والالف واللام مستعملان في المعاني الثلثة
فاما انهما قد يستعملان للدلالة على الماهية فانك اذا قلت الانسان عام ونوع لم يكن الالف
واللام ههنا للعموم والا لكان معناه ان يقال كل واحد مما يقال له انسان فهو عام ونوع
ومعلوم ان ذلك كاذب وايضا اذا قلت ان الانسان هو الضحاك ومعناه ان لا ضاحك الا
الانسان فلا يجوز ان يكون المراد به انه لا ضاحك الا كل واحد واحد من الناس لان ذلك
يقتضي انحصار الضاحكية على كل واحد واحد من الناس وانحصار الحكم على الشيء يمنع
ثبوته لغيره فقولك لا ضاحك الا كل واحد واحد من الناس يوجب انحصار الحكم على كل
واحد واحد من الناس وعدم انحصاره عليه وذلك محال متناقض وظهر ان المراد من
قولك الانسان هو الضاحك ليس الا قصرها على الماهية فالالف واللام ههنا لتعريف الماهية
اما استعمالهما في العموم فكما اذا قلت الانسان ناطق واردت به ان كل انسان
كذلك واما استعمالهما في الدلالة على البعض فهو كما اذا جرى ذكر رجل معين ثم تقول اهل الرجل
وتريد به ذلك الذي ذكرته وتسمى ذلك تعريف المعهود السابق وعند هذا يكون القضية جزئي
شخصية واعلم ان الالفاظ الدالة على كمية الحكم تسمى سورا والدال على كلية السور مثل

كلّي والدال على جزئية السور مثل بعض والدال على كلية السلب مثل لا واحد ولا شيء وهيچ
بالفارسية والدال على جزئية السلب مثل لا كل ولا بعض واما طرا واجمعون فانهما تستعملان
لتأكيد الكلية اشـــارة الى المهملة اعلم ان اللفظ الدال على الماهية فقط لا يفيد التعميم
لانه لو افاد لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والاول باطل لان الانسانية ليست
هي العموم ولا مفهومه والثاني ايضا باطل لان العموم غير لازم لها لا استحالة ان
يكون الشخص الواحد انسانا فاذن اللفظ الدال على الماهية لا يدل على العموم والكلية اصلا
وليس له ايضا دلالة على الخصوص بالمطابقة والتضمن لما مر وكذلك بالالتزام لان الحكم لا يثبت
في الماهية الا اذا ثبت في فرد من افرادها والا لما كان ثابتا لها ولما كان الثبوت في بعض
الافراد لازما للثبوت للماهية واما الثبوت في كل الافراد فليس من اللوازم لصدق الحكم
في الماهية لا جرم جعل اللفظ الدال على ثبوت المحمول للماهية في قوة ما يدل على الثبوت لبعض
افرادها فجعلت المهملة في قوة الجزئية واعلم ان الصدق الجزئي لا ينافي الصدق الكلي
فاذا قلنا بعض الناس ناطق فلو دل على ان البعض الاخر ليس كذلك لم يكن تلك الدلالة
بالمطابقة او التضمن لان ثبوت الناطقية للبعض ليس هو عين سلب الناطقية عن البعض
الاخر ولا مفهوما به ولا ايضا بالالتزام لان ثبوت الناطقية للبعض لا يوجب سلبها عن
البعض والا لاستحال ان يصدق القضية كلية فثبت ان الدال على الحكم الجزئي لا يدل على
ان الحكم في الباقي بخلافه اشـــارة الى حصر الشرطيات اعلم انه كما ان الاعتبار
في السلب والايجاب في المتصلة والمنفصلة بالحكم لا بالمحكوم والمحكوم عليه كذلك الاعتبار
في كلية الاتصال والانفصال بكلية اللزوم والعناد لا بكلية اللازم والملزوم وكذلك القول
في المعاندين فاذا قلنا ان كان بعض الحيوان انسانا فبعض الحيوان ناطق فالقضية
كلية لان اللازم والملزوم وان كانا جزئيين الا ان اللزوم بينهما كلي فانه لا يعرض لبعض
الحيوان انسانا في حال من الاحوال ولا في وقت من الاوقات الا ويلزمه ان يكون بعض الحيوان
ناطقا وهكذا القول في جانب المنفصلة واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة الاهمال والحصر
في المتصلة والمنفصلة فان كان هناك لفظ يدل على كلية الحكم او جزئيته فالشرطية محصورة
والا فهي مهملة والذي يهمنا في هذا الموضع تلخيص المفهوم من الكلية والجزئية في المتصل والمنفصل
فالكلي الموجب المتصل والمنفصل مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس
معناها بعموم المراد فقط حتى يكون معناه ان كل مرة يكون الشمس طالعة فالنهار موجود فانه
يجوز ان يكون المقدم امرا ثابتا ولا يكون له تكرر ولا عودة كما اذا قلنا كلما كان الاله
عالما

عالما فهو حق معناها بعموم الاحوال وهو انه لا يفرض حال من الاحوال ولا شرط من الشروط
يقترن فيه طلوع الشمس الا ويتحقق معه وجود النهار واذا عرفت ان المراد بكلية الاتصال
لزوم التالي للمقدم عند كل الشرائط والاحوال فلنعتبر تحقيق صدق الكلية في الاتفاقية
واللزومية اما الاتفاقية فالمعتبر فيها ان يكون نفس الصدق فانك اذا قلت ان كان الانسان
ناطقا فالحمار ناهق واردت موافقة الخبرين كان بينا اما الكلية في قولنا كلما كان
الانسان ناطقا فالحمار ناهق فيفهم على وجهين احدهما انه كلما كان ما يفرض انسانا يجب
ان يكون ناطقا وكلما كان ما يفرض حمارا يجب ان يكون ناهقا وذلك بحسب الصدق في التالي
من جهة السور ومعناه انه كلما حصل في الخارج انسان وكان ناطقا فقد حصل في الخارج
الحمار الذي هو الناهق وهذا ليس بيقين ولا بواجب اذ الممتنع ان يكون وقت من الاوقات
يوجد فيه الانسان ولا يوجد فيه الحمار اصلا ففي مثل ذلك الوقت يكون القضية الكلية
كاذبة على هذا التفسير واعلم ان موافقة المقدم للتالي ههنا في الصدق لا توجب موافقتهما
في الكذب لان تلك الموافقة ليست لزومية اذ ليس بين القضيتين علاقة لا في جانب الصدق
ولا في جانب الكذب والاتفاقية ايضا ان الاتفاقي هو الذي يطابق وجوده وجود الاخر
وما لا وجود له امتنع ان يطابق وجوده شيئا اخر ولانه لو لزم من موافقة القضيتين
في الصدق موافقتهما في الكذب بطل قياس الخلف لان الخلف هو ان ناخذ نقيض الصادق
ونضم اليه صادقا ولو لزم من موافقة الصادقتين في جانب الصدق موافقتهما في جانب
الكذب لاستحال ان نضم الى الكاذبة صادقة ولما لم يتم قياس الخلف واما المتصلة
اللزومية فمعنى الكلية فيها ان يكون التالي مع كل وضع للمقدم في كل الاحوال مع كل
الشرائط ان تلك الشرائط قد يكون ممكنة الحصول في نفس الامر وقد يكون ممتنعة الا ان
فرض وجودها يوجب فرض امور اخر وانك اذا قلت كلما كان هذا انسانا عديم الحس
والحركة فهو ليس بحيوان يكون الانسان عديم الحس والحركة امر محال ولكن لزوم عدم
الحيوانية لذلك امر صادق وكما ان العبرة في سلب الاتصال وايجابه وكليته وجزئيته
ليس لاجل ثبوت هذه الاحوال في المقدم والتالي فكذلك ليس صدق اللزوم لاجل صدق
المقدم والتالي فانك اذا قلت كلما كانت الخمسة زوجا فهي منقسمة بمتساويين صدقت
وان كان المقدم في نفسه ممتنع الوجود فظهر ان الاحوال التي يمكن فرضها للمقدم قد

يكون ممكنة في الوجود وقد يكون ممتنعة وإذا عرفت ذلك فقول المتصلة اللزومية إنما تصدق
كلية إذا اشترط فيها أن يكون المقدم واقعاً على النحو الذي يمكن وموقع عليه مثلاً يقول
كلما كان هذا إنساناً على النحو الذي يمكن أن يكون عليه الإنسان ولا يكون معه شروط
مستحيلة فهو حيوان وكلما كان هذا جسماً على النحو الذي يمكن وموقع عليه فهو فرد فأما
إن لم يعتبر هذه الشريطة فإن اللزومية لا تصدق كلية فإنه إذا انضم إلى الإنسانية شرط عدم
الحس والحركة لا يلزم أن يكون حيواناً وإذا انضم إلى الجسم شرط الفردية لا يلزمها
الانقسام بمتساويين بل عدم ذلك فظهر أن اللزومية كيف تصدق كلية أما المتصلة
الموجبة اللزومية فإن كانت الكلية تصدق معها فالكلام فيها ما مضى وإن لم تكن تصدق
الكلية معها فالاتفاقية كقولك قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء متغيمة واللزومية
إنما تصدق إذا كان المحمول واجب الثبوت لبعض أفراد الموضوع ومسلوباً عن البعض
الآخر فإذا أخذ طبيعة ذلك الموضوع في العقل كان ذلك المحمول ممكناً له مثاله بعض الحيوان
بالضرورة إنسان وبعضه ليس بإنسان لكن الحيوان إذا أخذ في العقل مجرداً وجُرّد
طبيعة محمولة من غير وجوب ولا امتناع للإنسانية فقد يكون إذا كان الشيء حيواناً
فهو إنسان لزوماً لم يشك في صدق القضية وأما السالبتان فيمكنك تعرف حالهما من
الموجبتين وأما المنفصلات فلنبدأ منها بالسالبة الكلية فإذا قلنا ليس البتة إما كذا وإما
كذا صدق ذلك في ثلثة أحوال الأول إذا وجب اجتماعهما على الصدق كقولك ليس البتة
إما أن يكون الإنسان حيواناً وإما أن يكون ناطقاً الثاني إذا وجب اجتماعهما على الكذب
مثل قولك ليس البتة إما أن يكون الإنسان حيوانا أو جماداً الثالث إذا لم يجب الاجتماع
لا على الصدق ولا على الكذب ولكن لا يكون بينهما منافاة ولا يقتضي ثبوت أحدهما انتفاء
الآخر مثل قولنا ليس إما أن يكون الإنسان موجوداً أو الخلاء موجوداً فإن وجود الإنسان
لا يقتضي عدم الخلاء وإن كان الحق في نفسه عدم الخلاء وأما الجزئية الموجبة فلقائل أن يقول
كيف يصدق أن يقال قد يكون إما كذا وإما كذا وليس ذلك كائناً دائماً والمعاند من الجمعين
فإن كانت بالاستمرار فالجواب عنه ربما كانت الأقسام بحسب القضية ثلثة أو أكثر وأما بحسب
بعض الشرائط فاثنان مثل أن الجسمات يلزمهم فرض أنه لم يكن جسم يوم بقي الأقسام اثنان فالجسم
بهذا الشرط يكون منقسماً ويكون العاد عند هذا الشرط مانعاً من القسمين حتى أن تمام شرائع

الآخر

الآخر وانتفاء أن يقع بينهما اتفاق هذا الكلام مختصر في تعريف هذه القضايا إذ لا يليق بهذا
الشرح أكثر مما ذكرناه إشارة إلى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب أن تعلم أن الجزء
الذي لا يلزم من الأخذ حصول الملزوم فإن المعقول من اللزوم مقارنة وجود اللازم
لوجود الملزوم وذلك لا يعقل إلا بعد حصولهما ولما استحال الحكم باللزوم إلا إذا فرض
للملزوم وجود وللازم وجود فيكون كل واحد من جانبيه يحتمل الخبر إما عن ثبوته أو انتفائه
أو عن ثبوت شيء له أو انتفائه عنه فظهر أن الشرطيات لا تتركب أولاً تركيبها عن البسائط بل
المفردات تصير قضايا حملية ثم هي تتركب فتصير شرطيات ثم إن الشرطيات قد تتركب مرة
أخرى فيحصل من الشرطيات شرطيات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية له وإنما الشرطيات
إنما تتركب عن الحمليات وحينئذ يكون انحلالها إليها وأما الحمليات فإنها تنحل إلى البسائط
وما في قوتها لأن الحملي هو القول الدال على نسبة أمر إلى أمر فإن كان الموضوع شيئين
فإما أن يكون كل واحد منهما مقصوداً بالإخبار عنه أو يكون المجموع هو المقصود فإن
كان الأول لم يكن الخبر خبراً واحداً بل خبرين وإن كان المجموع هو المقصود بالإخبار
عنه والمجموع من حيث هو كذلك شيء واحد كان الموضوع في القضية الواحدة شيئاً واحداً
وكذلك القول في المحمول إشارة إلى العدول والتحصيل اعلم أن الإيجاب
هو إثبات الحكم والسلب هو رفع الحكم والاعتبار في إيجاب القضية وسلبها بثبوت الحكم أو سلبه
لا بثبوت المحكوم به والمحكوم عليه أو سلبهما فإذا حكمت بشيء على شيء يكونه موصوفاً بوصف
عدمي كان الحكم ثبوتياً إيجابياً إلا أن المحكوم به عدمي كما أنك إذا سلبت وصفاً
ثبوتياً عن موضوع ثبوتي كانت القضية سالبة لارتفاع الحكم وإن كان الطرفان ثبوتيين
وهذا كما أن المتصلة كلما أثبت اللزوم كانت موجبة وإن كان الجزءان عدميين ومتى
رفعته كانت سالبة وإن كان الجزءان ثبوتيين وبعد ذلك يسهل الإحاطة بمعنى العدول
والتحصيل فإن اللفظ الدال على شيء ثبوتي إذا انضم إليه حرف السلب صار ذلك اللفظ المركب
دالاً على ما يقابل ذلك المعنى الثبوتي مثل اللابصير والغير بصير إذا حكم على شيء بالاتصاف
بذلك الوصف كانت القضية موجبة قال ويجب أن تعلم أن جهته والنسبة داخلة عليها
الرابطة فاعلة لما هو جزء من المحمول إلى الآخر أقول إن كل خبر فلا بد فيه من شيء هو المخبر
عنه وشيء آخر هو المخبر به ومن نسبة لأحدهما إلى الآخر إما بالثبوت وإما بالسلب فاللفظ الدال
على المخبر عنه هو الموضوع والدال على المخبر به هو المحمول ويجب أن تعلم أن المحمولات على قسمين
منها ما يتضمن الدلالة على الرابطة ومنها ما لا يكون كذلك فالأول هو الكلمات والأسامي

المستقلة لانها تشارك الاسامي المستقلة والكلمات مشاركة في كونها دالة على معان
ثابتة لموضوعات غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دالا على الكتابة فقط بل على ثبوت
الكتابة لشيء ما وذلك هو النسبة الحاصلة بين الكتابة وبين موضوعها ومحلها واذا كان
النسبة احد الامور الداخلة في مفهومات الاسامي المستقلة والكلمات لا جرم لم يكن هناك
حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة بل انما لها يكون محمولة بانفسها من غير حاجة
الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة حتى لو صرح بذكر اللفظ الدال على تلك النسبة
كان ذلك تكرارا من غير فائدة فان قيل اذا قلنا الانسان كاتب فالانسان مفهومه مغاير
لمفهوم الكاتب واذا تغاير المفهومان فلا بد وان يكون انتساب احدهما الى الآخر واذا
على مفهوميهما فيستدعي لفظا دالا عليه والا فلا ارتباط بالكلية فانها محمولة بنفسها مع
ان ما ذكرتم حاصل فيهما وايضا فلان النسبة وان كان مفهومها مغاير لمفهوم الموضوع
لكنها منتسبة اليهما لذاتيهما فلذلك الذي يكون النسبة داخلة في مفهومه يكون منتسبا
الى الموضوع لذاته واذا كان المحمولات اسماء جامدة فيهما كذلك لا بد من اللفظ الدال على
تلك النسبة فان تلك النسبة اداة بمعنى بالها مغاير للموضوع والمحمول لا جرم وجب
ان ادرجها بلفظ يدل عليها اما مصرحا واما مقدرا فظهر ان من القضايا ما يكون
ثنائية بالطبع ويمتنع ان يكون ثلاثية ومنها ما يكون ثلاثية بالطبع ويمتنع جعلها ثنائية
وانه ليس الامر على ما يظنه الظاهريون من ان الثنائية هي التي لم يذكر فيها الرابطة
لفظا حتى لو صرح بها صارت ثلاثية واذا عرفت ذلك فنقول اما الثلاثيات فالعدول
فيها يتميز عن التحصيل بان الرابطة ان كانت مقدمة على حرف السلب دلت على ايجاب
ما بعدها الى الموضوع مثلا اذا قلنا زيد هو غير بصير فمعناه هو دلت على ايجاب الغير
بصير الى زيد وان كان السلب مقدما على الرابطة دل ذلك على ارتفاع الارتباط وكانت
القضية سالبة وربما تضاعف حرف السلب ويكون احدهما مقدما على الرابطة والثاني متاخرا
عنها فبسبب تاخر احد السلبين عن الرابطة تصير القضية معدولة وبسبب تقدم الثاني
عليها تصير سالبة فلاجل ذلك يقال لمثل تلك القضية سالبة معدولة واما في الثنائية فلا يكون
الا بالنية والاصطلاح على الفاظ مخصصة بالعدول واخرى بالسلب فيشبه ان يكون لفظ ليس للسلب
وغير ولا للعدول واعلم ان قول الشيخ يقال زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب فقد نظر
الى كون الاسامي المستقلة وقد مثلنا ان الها لا يكون محمولها بذواتها ولا حاجة بها الى
اللفظ الدال عليها وقد صرح بذلك في الحكمة المشرقية فقال واما اذا كانت القضية غير
ثلاثية

ثلاثية انما هي ثنائية فقط لم يذكر فيها الرابطة استغناء لان محمولها كلمة او اسم مشتق
استغنا فانه يتضمن النسبة المذكورة على حسب اللغة او لم يذكر اختصارا فان حرف السلب
لا يفترق الا بالمحمول وفي هذا تصريح بان الاسامي المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة فلعله
ليس اهل في هذا الكتاب ان غرضه ههنا تعريف حال العدول والتحصيل لا تحقيق التمييز
بين الثنائيات والثلاثيات والكلام يفصل في مقصوده ويحمل في غير مقصوده ومع ذلك
فالتحقيق ما ذكرناه قال والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير
محصلة وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا اقول القضية كما انها قد تكون معدولة
لان محمولها غير محصل فقد يكون ايضا كذلك لان موضوعها غير محصل وقد يكون ايضا
كذلك لان محمولها وموضوعها غير محصلين لانه كما صح الحكم به على شيء وهو المحمول صح الحكم
عليه وهو الموضوع واعلم ان بعض الناس لما حاول الفرق بين السالبة والمعدولة قال
المعدولة يدل على عدم امر عن شيء من شانه ان يكون موجودا لذلك الشيء حتى ان غير
البصير يرادف الاعمى فالبصر وهو موضوع الابصار هو الملكة وعدمه عن المحل الذي من شانه
ان يكون له ذلك هو العدم المقابل له لان من شرط المتقابلين اتحاد المحل ومن الناس من
زعم ان المعدولة اعم من ذلك فقال المعدولة تدل على عدم امر عن شيء من شانه ان يكون
لذلك الشيء اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه فعلى هذا القول قد يتناول ما يكون عدم البصر
طبيعيا له فانه يصح ان يقال انه غير بصير بهذا التفسير فانه وان كان البصر غير ممكن
له بحسب شخصه ونوعه لكنه ممكن له بحسب جنسه وهو الحيوان فان الحيوان من حيث هو
حيوان يصح عليه ان يكون بصيرا واما بالتفسير الاول فانه لا يصح ان يقال لمثل هذا الحيوان
انه غير بصير فقوله المعدول يدل على العدم المقابل للملكة يريد به التفسير الاول وقوله
على عدم يريد به التفسير الثاني وقوله حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط مثال
المذهب الاول وهو العدم المقابل للملكة وقوله او على كل فاقد للبصر من الحيوان ولو طبعا
مثال للمذهب الثاني وقوله او ما هو اعم من ذلك يشير به الى ان اصحاب هذا المذهب الثاني
منهم من اعتبر ان يكون العدم عدم امر من شانه ان يكون للموضوع اما بحسب نوعه
او جنسه القريب ومنهم لم يشترط الجنس القريب بل لا بد وان يكون ذلك ممكنا له اما
بنوعه او بحسب القريب او بحسب البعيد فعلى هذا من لم يشترط الجنس القريب يجوز اطلاق
الغير البصير على الحيوانات العديمة البصر بالطبع لان البصر ممكن له بحسب انه حيوان وهو
الجنس القريب ولكنه لا يجوز ان يقال للجماد انه غير بصير لان الجماد لا يمكنه البصر بحسب جنسه

العرض بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم واما من لا يشترط الجنس العرض صحح ذلك
ايضا فهذا تفصيل هذه المذاهب والكلام عليها من وجهين احدهما ان المنطقي يجب عليه
ان يبين اختلاف حال القضية في سلبها وايجابها باختلاف حال طرفي الرابطة والسلب
في العموم بعضها على البعض وان المتقدم ان كان هو الرابطة كانت القضية موجبة او
حرف السلب كانت القضية سالبة فاما بيان ان المحمول الغير المحصل على اي شيء يدل في كل
لغة من اللغات فليس مما يلزم المنطقي بيانه الوجه الثاني ان يبطل مذهبهم فنقول انه ليس
يجب ان يكون دلالة المعدول على شيء عدمي فانا اذا قلنا زيد هو غير اعمى كانت القضية موجبة
معدولة مع ان غير الاعمى لا يدل على معنى سلبي الثاني ان ارسطو ذكر في السماء ان الفلك
ليس بخفيف ولا ثقيل فنقول هكذا الفلك لا متحرك من الوسط ولا الى الوسط وكل ما
هو لا متحرك من الوسط ولا الى الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف فانتج ان الفلك لا ثقيل ولا
خفيف وهذه القضايا بالنسبة سوالب فانه لا قياس عن سوالب فهي اذا معدولات وليست
المحمولات فيها ممكنة الثبوت لاجرام الافلاك فقد وجدنا معدولة لا تدل على العدم المقابل فبطل
المذهب الثاني وهو ان يقال انه يدل على عدم امر عن شيء يمكن الاتصاف بذلك الامر بحسب
نوعه او جنسه القريب او البعيد وذلك يبطل ايضا بقول القائل السواد هو لا جوهر وكل
ما هو لا جوهر فهو عرض فالسواد عرض لان الجوهر غير ممكن الثبوت للسواد لا بحسب نوعه
ولا بحسب جنسه فان الجوهر جنس عال اللهم الا ان يقال ان الجوهر ممكن الثبوت للعرض
بحسب كونه موجودا وحينئذ يرجع حاصل المذهب الى ان المحمول المعدول يستدعي
موضوعا موجودا وذلك هو حق فان الموجبة المعدولة تستدعي موضوعا موجودا اذ
الاثبات لا يمكن الا على ثابت متميز في وجود او وهم بخلاف السلب فانه يصح من المعدوم
سواء كان واجب العدم او ممكن العدم فعلى هذا يصح قول القائل شريك الله ليس هو بصيرا
ولا يصح قوله شريك الله هو غير بصير فان الاول سلب وهو على المعدوم جائز والثاني
ايجاب ولا يصح الا على موجود وهيهنا بحث لا بد منه وهو ان لقائل ان يقول المعقول
من كون الشيء وصفا لغيره ثبوته للغير وثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت
له في ذاته يستحيل ان يكون له ثبوت لغيره ومحمول المعدولة امر عدمي اذ اللابصرية
طبيعة عدمية فيستحيل ثبوتها للغير فالمعدولة لا تكون موجبة فلنتكلم في الحمل والوضع في
الامور التي لا تتحقق الا في الاذهان ومحمولات القضايا المعدولة وان كانت عدمية في الخارج
لكن العقل اذا فرض لها وجودا فبعد ذلك يمكن من التصرف فيها بالحمل والوضع
فنقول

فنقول اذا جاز ان يفرض العقل لتلك المحمولات ثبوتا حتى يتمكن من جعلها محمولات فليفرض
لها وجودا لتجعلها موضوعات حتى يصح الايجاب على المعدوم وعند ذلك يبطل ما يقولون
من انه لا يجوز ان يقال شريك الله هو غير بصير وزيادة التحقيق فيه ان القضايا المعدولة
ليس من شرطها ثبوت المحمولات بل ثبوت نسبة الموضوعات اليها وكل ما امكن جعله موضوعا
لمحمول قضية امكن جعله موضوعا لقضية اخرى فان موضوع القضية امكن ان يكون عدميا
بطل ما ذكرتموه من ان موضوع المعدولة يجب ان يكون وجوديا ثم ان سلمنا ان موضوع
المعدولة يجب ان يكون وجوديا فلم قلتم ان موضوع السالبة يجوز ان يكون عدميا وبيانه
هو ان السلب المطلق غير معقول ولا متصور بل ما لم يخصص السلب بمحمول عن موضوع
لم يتعين ولم يعقل فان الموضوع يجب ان يكون له تعين وتخصص وكل ما كان كذلك فهو
موجود فان قيل انه يجب ان يكون له وجود في العقل لكن لا يجب ان يكون له وجود في
الخارج والموجبة يجب ان يكون موضوعها موجودا في الخارج فنقول هذا الفرق
باطل لان موضوع الموجبة البسيطة لا يجب ان يكون موجودا في الخارج فانا اذا قلنا
كل انسان حيوان صدقنا وان لم يكن في الخارج احد من الناس موجودا وبالجملة فقد
اتفق المحصلون على انا اذا قلنا كل ج ب لا نعني الموضوع الموجود في الخارج فاذن
لم يبق الفرق بين الموجبة والسالبة من هذا الوجه فهذه المباحث لا بد من تحقيقها
ولكن لما لم يكن ذلك من علم المنطق تركنا الخوض فيها ومن الله الوصول [illegible]
في القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات الى اخره قد عرفت ان القضايا بالذات
الحملي والمتصل والمنفصل وعرفت ان الشرطيات تركيبه من قضيتين خارجتين عن ذلك الحكم
بادخال امور زائدة عليهما فنقول المتصل يمكن تركيبه على تسعة اوجه الاول من حمليتين
الثاني من متصلتين الثالث من منفصلتين الرابع من حملية ومتصلة والمقدم هو الحملية
الخامس منه والمقدم هو المتصل السادس من حملية ومنفصلة والمقدم هو الحملية السابع
منه والمقدم هو المنفصل الثامن من متصلة ومنفصلة والمقدم هو المتصل التاسع من
متصلة ومنفصلة والمقدم هو المنفصل وظاهر ان المنفصلات لا يمكن تركيبها على هذه
الوجوه التسعة لان المنفصلات فلنتكلم في تحقيق اقسام المتصلة فانه بعينه يكون شرحا
لاقسام المنفصلة فنقول المتصلات قد تكون مهملة وقد تكون محصورة كما عرفت ولنتكلم
في المحصورة ومنها في الموجبة الكلية فنقول الموجبة الكلية اما ان يكون جزءاها اعني
المقدم والتالي محصورتين او مهملتين او مختلطتين من المحصورة والمهملة فان كان جزءاها

محصورتين امكن وقوعهما على ستة عشر وجهاً لان الموجبة الكلية المتصلة اذا كانت
مركبة من حمليتين محصورتين فلو كان مقدمها موجبا كليا وضم اليه المحصورات الاربع
حصلت قضايا اربع واذا جعل مقدمها سالبا كليا حصلت اربع اخرى واذا جعل موجبا
جزئيا حصلت اربع اخرى واذا جعل سالبا جزئيا حصلت اربع اخرى فاذن الموجبة الكلية
المتصلة الحاصلة من الحمليتين المحصورتين يمكن وقوعها على ستة عشر وجها وقد عرفت
ان المتصلات يمكن تركيبها على تسعة اوجه فيضرب تسعة في ستة عشر يكون مائة واربعة
واربعين فالكلية الموجبة المركبة من قضيتين محصورتين يمكن وقوعها على هذا العدد
المذكور من الوجوه واما اذا كان جزءاها مهملتين فلنفرض الكلام في المركبة من
حمليتين فهي لا تقع الا على اربعة اوجه لان الحملية التي هي المقدم لا يمكن وقوعها الا على
وجهين اما السالب او الموجب واذ ليس في المهملة بيان الكمية امتنع وقوع السالبة
والموجبة على وجهي الكلية والجزئية حتى يصير القضايا اربعا بل المقدم والتالي
لا يمكن وقوعهما الا على وجهين والحاصل من ضرب اثنين في اثنين اربعة فاذن الكلية
الموجبة المتصلة من حمليتين مهملتين يمكن وقوعها على اربعة اوجه ثم نضرب هذه الاربعة
في الاقسام التسعة المذكورة فيصير ستة وثلثين نضمها الى العدد الذي كان معنا وهو
مائة واربعة واربعين يكون المجموع مائة وثمانين واما اذا كان احد جزءيه مهملة
والآخر محصورة فالمهملة كما عرفت لا تقع الا على وجهين والمحصورة على اربعة اوجه
فيضرب اثنين في اربعة فيصير ثمانية ثم في التسعة المذكورة فيحصل اثنان وسبعون نضمها الى
المبلغ المذكور فيكون مائتين واثنين وخمسين فظهر ان الموجبة الكلية المتصلة يمكن وقوعها
على هذه الوجوه ويكون عدد الوجوه التي يمكن وقوع المحصورات الاربع عليها الفا
وثمانية ويكون عدد المهملات على النصف فيكون المجموع الفا وخمسمائة واثني عشر وههنا
دقيقة وهو ان هذا الحساب اعتبرنا حال الاجزاء القريبة للمتصلة فاما لو اعتبرنا
حال الاجزاء البعيدة صار العدد اكثر مما ذكرنا لان المتصلة اذا لم تكن مركبة من الحمليتين
بل من متصلتين او منفصلتين او مختلطة منهما فلكل اجزاؤها القريبة قضايا وآخر اجزائها
قضايا ايضا ونحن انما استخرجنا العدد المذكور من احصاء احوال القضايا التي هي الاجزاء
القريبة منها فاما اذا احصينا احوال القضايا التي هي آخر اجزائها كثرت الاحتمالات
فكثيرا لو اعتبرنا حالها في جهاتها وعدولها وتحصيلها فربما كان يبلغ الى ما لا نهاية له
وايضا فلان المتصلة المركبة من متصلتين امكن ان يتركب عنها وعن مثلها متصلة

اخرى

اخرى وكذلك عنها رابعة وخامسة ونحو من هذه الجهة ايضا الى ما لا نهاية له فلهذا
اكتفينا بعدد الاقسام الحاصلة بحسب اختلاف اجزائها القريبة واذا عرفت ذلك
في المتصلات فاعلم مثل ذلك في المنفصلات من غير فرق ولنرجع الى الشرح فنقول
لما كانت المتصلة المركبة من الحمليتين ومن المتصلتين ومن المنفصلتين سهلة التصور لا جرم
لم يورد الشيخ لها مثالا واما المختلطة من المتصل والمنفصل فقد عرفت انه يقع على وجهين
فانه اما ان يكون المقدم هو المتصل او المقدم هو المنفصل والشيخ اورد المثال للقسم
الاول وهو قوله اذا كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس
طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فهذه متصلة موجبة مهملة من متصلة موجبة
كلية ومنفصلة موجبة مهملة مانعة الخلو لان صيغة اذا كان ليست للحصر بل لمجرد الدلالة
على الاتصال واما الدال على كلية الاتصال فهو كلمة كلما واما مقدم القضية وهو كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود متصلة موجبة كلية وقوله فاما ان يكون الشمس
طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا ليست منفصلة كلية لان صيغة اما ليست الا
لنفس الانفصال فاما الدال على كلية الانفصال فهو ان يقال دائما اما ان يكون كذا
واما ان يكون كذا واما بيان ان هذه منفصلة مانعة الخلو فلان المنفصلة اذا كانت مركبة
من الشيء ومن لازم نقيضه كانت مانعة من الخلو لان الشيء اذا ارتفع فلو قدرنا ارتفاع
لازم نقيضه ولزم من ارتفاع ذلك اللازم ارتفاع الملزوم ضرورة فحينئذ يقع
نقيض الشيء عند ارتفاعه فيلزم ارتفاع النقيضين وذلك محال فظهر ان تلك المنفصلة
تمنع من ارتفاع الجزئين ثم نظر بعد ذلك ان كان لازم النقيض اعم منه كانت القضية
غير مانعة الجمع والا لكانت مانعة الجمع وستأتي زيادة تقرير لذلك فنقول لما صدق
قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود عرفنا ان وجود النهار لازم لطلوع
الشمس فاذا قلنا اما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون اذا كانت طالعة كان النهار
موجودا فاذا صدق قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود صدق لا محالة قولنا
فاما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا لان معناه فاما ان لا يكون
الشمس طالعة او يكون واذا كانت طالعة كان النهار موجودا فيكون الملزوم موجبا
وجود اللازم وهو حق فهذه المنفصلة لازمة لتلك المتصلة لكن المتصلة ما جاءت
في الكتاب على هذا الوجه بل هكذا فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجودا وفيه نوع اشكال لانه اذا صدق ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

وفرضنا انه يلزمه اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا
كان معناه اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون واذا لم يكن لم يكن النهار موجودا
فيكون ارتفاع الملزوم موجبا ارتفاع اللازم وذلك باطل فينبغي ان يكون ذلك
سهوا وقع من الناسخ او يقال ههنا التالي هنا والمقدم وما كان هكذا كان ارتفاع
المقدم موجبا ارتفاع التالي فتصح المنفصلة على الوجه الذي جاء في الكتاب ولكن
يكون ذلك بسبب المادة لا بسبب نفس القصد فهذا هو المثال المذكور للمتصلة المركبة
من متصلة ومنفصلة والمقدم هو المتصل اما ما يكون المقدم هو المنفصل فمثاله
غير مذكور وقوله واذا قلنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجودا واما
ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم مثال المنفصلة موجبة مهملة من متصلتين
موجبتين مهملتين وقوله واذا قلنا ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فهو
مثال المتصلة موجبة مهملة من متصلة مهملة موجبة ومنفصلة وعليك ان تعرف من
نفسك سائر الاقسام استنادا الى ما ذكرناه قال ــــ والمنفصلات منها حقيقية التي
اجزاؤها المنفصلة لما كانت مركبة من جزئين فاما ان يكون احد الجزئين نقيضا
للتالي او لازما مساويا لنقيضه او اخص من نقيضه او اعم من نقيضه فالذي يكون مقابلا
نفس نقيضه يكون مانعا من الجمع والخلو فان النقيضين يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما
معا ويكون هذه المنفصلة ذات جزئين واما الذي جعل في مقابلته لازم نقيضه فذلك
اللازم اما ان يكون امرا واحدا او مجموع امور فان كان امرا واحدا فهو مثل ان يقال
كل عدد فهو اما زوج واما فرد فان الحقيقي هو ان يقال كل عدد فهو اما زوج واما
ليس بزوج لكنه لما كانت الفردية لازمة لعدم الزوجية لا جرم وضعنا الفردية موضع
اللازوجية في مقابلة الزوجية واما ما يكون اللازم مجموع امور فهو ان يكون النقيض
ينقسم الى قسمين او ثلاثة فمجموع تلك الاقسام اجزاء اللازم لذلك النقيض فمثاله هذا العدد
اما مساو لغيره او زائد او ناقص فان نقيض الحقيقي هذا العدد اما مساو لغيره او
لا يكون والذي لا يساوي فاما ان يكون زائدا او ناقصا فمجموع الزائد والناقص
لازم مساو للامساوي الذي هو المقابل بالحقيقة للمساوي وهذه المنفصلة
يظن في الظاهر انها ذات ثلاثة اجزاء والتحقيق انه فان العناد بالحقيقة ليس الا
من المساواة واللامساواة فاما من المساواة والزيادة والنقصان فبالعرض الا انا لو قدرنا
ان الزيادة والنقصان يوجدان مع عدم اللامساواة لم يمتنع اجتماعهما مع المساواه

ولو

ولو قدرنا حصول اللامساواة مع عدم الزيادة والنقصان استحال اجتماعهما مع المساواه
فظهر ان العناد بالحقيقة لا يتصور الا بين طرفين وانه اذا كثرت اجزاء المنفصلة لم يكن التعاند
بينها في درجة واحدة بل الانفصالات مطوية مرتبة ولعله ربما يزداد اجزاء الانفصال
على الثلاثة مثل ما يقال العدد اما اثنان او ثلاثة او اربعة او خمسة وهلم جرا الى
ما لا نهاية له واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة وخمسة ومع ذلك يكون
منحصرا فهو غير موجود وهذا كله اذا اخذ اللازم المساوي للنقيض في مقابلة الشيء
فاما اذا وضع في مقابلة الشيء ما هو اخص من نقيضه فحكم تلك المنفصلة المنع من الاجتماع
ومثاله هذا الشيء اما شجر واما ليس بشجر والذي ليس بشجر قد يكون حجرا وقد يكون غير
فالحجرية اخص من اللاشجرية فاذا قلنا هذا الشيء اما شجر واما حجر فهذه المنفصلة
لا تمنع الخلو اذ لو وجب عند فرض عدم الشجرية تحقق الحجرية والحجرية اخص من اللا
شجرية كان الخاص لازما لوجود العام فلا يكون الخاص خاصا هذا خلف لكن لا يصح اجتماعهما
على الصدق لان الحجرية اخص من اللاشجرية ومتى صدق الاخص صدق الاعم فلو صدقت
٢ الشجرية صدقت الحجرية معها ومتى صدقت الحجرية صدقت اللاشجرية فيلزم صدق الشجرية
مع صدق اللاشجرية هذا خلف فظاهر انه اذا جعل في مقابلة الشيء ما هو اخص من نقيضه
كانت المنفصلة مانعة من الجمع ولا يكون مانعة من الخلو اما اذا جعل في مقابلة الشيء ما
هو اعم من نقيضه فتلك المنفصلة تمنع الخلو ولا تمنع الجمع اما انها تمنع الخلو فلانا اذا
قدرنا ارتفاع الشيء وقدرنا ارتفاع لازم نقيضه ومتى ارتفع اللازم ارتفع الملزوم
فحينئذ يكون الشيء مرتفعا عند ارتفاع نقيضه هذا خلف واما انها لا تمنع الجمع فلانا
قد فرضنا ذلك اللازم اعم من نقيض الشيء فلو امتنع حصول ذلك اللازم مع الشيء لكان
حصول ذلك اللازم مقصورا على ذلك النقيض ولا يكون اعم من ذلك النقيض وقد فرض اعم
منه هذا خلف فظاهر انه اذا جعل في مقابلة الشيء ما هو اعم من نقيضه كانت المنفصلة
مانعة من الخلو غير مانعة من الجمع واعلم ان هذا القسم على قسمين فان جزئي هذه المنفصلة
اما ان يكونا سالبين او احدهما موجبة والاخرى سالبة فالاول ان يوجد لازم الطرف
الثبوتي من النقيض سالبا مثل ان يقال هذا الشيء اما ان لا يكون نباتا واما ان لا يكون
واذا كان نباتا لزم ان لا يكون حيوانا لكن اللاحيوان اعم من النبات فاذا قيل هذا
الشيء اما ان لا يكون نباتا واما ان لا يكون حيوانا كان حكمه ما ذكرناه واما الثاني
فهو ان يوجد لازم الطرف السلبي من النقيض مثلا اجزاء تمه مساله ربدا قال

يكون في البحر وإما أن لا يكون وإذا لم يكن بل زيد لا يغرق لكن لا غرق أعم من أن لا يكون
في البحر فإذا قيل زيد إما أن يكون في البحر وإما أن لا يغرق كان حكمه ما ذكرناه فإن قيل
هل يمكن أن يتركب من هذه المنفصلات ما يكون جزءاها موجبتين قلنا لا لأن هذا إنما يمكن إذا
كان للطرف السلبي من النقيضين لازم ثبوتي أعم منه وذلك محال لأن كل أمر ثبوتي فله حقيقة
مخصوصة وسلبها يكون محمولاً على كل ما عداه من الحقائق ويكون منتشراً كافياً لكل ما
عداه فيستحيل أن يكون بعض الأمور الثبوتية مساوياً لذلك السلب فضلاً عن أن يكون أعم
منه وإذا تحققت هذه الأقسام فأقول أما المنفصلة المانعة الجمع والخلو فموضع استعمالها
ظاهر وأما المانعة الجمع فهي إنما تستعمل إذا ادعى مدع في صعيد شيئين أنهما يجتمعان
مثل أن يقول هذا الشيء حجر شجر فيقال له لا بل هذا الشيء إما أن يكون حجراً وإما أن يكون شجراً
أي كما اعتقدت استحالة الخلو عنهما فاعتقد أيضاً استحالة اجتماعهما وعلى هذا يكون مستعملة
للمنع من الخلو والجمع أما دلالته على المنع من الخلو فلأجل مساعدة الخصم مع ذلك القائل على ذلك
وأما دلالته على المنع من الجمع فلأجل مطابقة اللفظ إياه بذلك وأما المانعة الخلو فهي مستعملة عند
ما يقال هذا حجر شجر أي يكذب عليه سلب الحجر وسلب الشجر فيقال في جوابه إما أن لا يكون
حجراً وإما أن لا يكون شجراً أي لو سلمت عنهما امتناع خلوه عنهما فإما أن يسلب عنه الحجر
فيكون كاذباً في دعواه أنه حجر أو يسلب عنه الشجر فيكون كاذباً في دعواه أنه شجر فكأنه قال هب
أنه لا يخلو عنهما لكنه لا يخلو أيضاً عن سلبهما فيرجع عند التحصيل إلى المنفصلة الأولى ومن
أحاط علماً بما ذكرناه لم يشتبه عليه ألفاظ الكتاب قال وقد يكون لغير الحقيقي أصناف
أخر وفيما ذكرناه كفاية أقول وذلك مثل الحرفيات ومثل ما يقال لعبيد إما زيداً وإما عمراً
عند الشك وكما يقال العالم إما أن يعبد الله وإما أن ينفع الناس أي غالب أوقاته مشغول
بأحد هذين قال ويجب عليك أن تجري أمر المنفصل إلى آخره أقول لسائل أن يسأل فيقول
الشيخ لماذا خصص المنفصل بذلك ولم يحكم على كل الشرطيات به فجوابه أن المنفصل ليس يتميز فيه
المقدم عن التالي بالطبع فلا جرم لا يكون في عكسه فائدة فإن لا يمكن إجراء كل الحمليات في
كل الشرطيات بل يمكن إجراء كل أحكامها في المنفصلات فإن مقدمها لما تميز عن التالي بالطبع
لا جرم كان قابلاً للعكس وأما ما في ورا العكس فالحكم واحد في الحمليات والشرطيات فكما أن
كلية الحملية ليس لأجل كلية الموضوع بل لكلية الحكم فكذا كلية الشرطيات ليست لكلية أجزائها
بل لكلية أحكامها من الاتصال والعناد ولذلك القول في السالبة إشارة إلى هذا
تلو القضايا إلى آخره أقول لما فرغ من أقسام القضايا شرع في أحوالها شرع

شرع في أمور ربما تعرض للقضايا بسببها أحكاماً زائدة على ذواتها وقدم الكلام
في شرح أحوال الحمليات لما مضى من تقدم الحمليات بالطبع على الشرطيات فيما يراد من الحمليات
صيغة إنما هي قولك إنما يكون الإنسان حيواناً واعلم أن المحمول قد يكون أعم من الموضوع وقد
يكون مساوياً له وقد يكون أخص أما الأعم فمثل الأجناس وفصولها والأعراض العامة وأما
المساوي فمثل الحدود والرسوم والفصول المقومة واللوازم المساوية وأما الخواص فمثل
الفصول المقسمة والخواص الغير المساوية وإذا عرفت ذلك فنقول إذا دخلت على القضية
صيغة إنما عرف أن المحمول ليس أعم من الموضوع بل بقي القسمان الآخران وهو المراد بقوله فيمنع
الزيادة بجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع وهو أيضاً لو دخل على المنفصلة دل على اختصاص
التالي بذلك المقدم أما إذا قيل الإنسان هو الضحاك فهذه الألف واللام تمنع من كون المحمول
أعم أو أخص من الموضوع بل يدل على كونه مساوياً له حتى لو قيل الإنسان هو الهندي كانت
القضية كاذبة بحسب اللغة العربية وإذا كانت الغاية لمنع الزيادة من الأقسام ما ذكرناه فلو
دخل حرف السلب عليهما كان ذلك راجعاً إلى الفائدة من المذكورين وهو الحصر فأما إذا قيل ليس
الإنسان إلا الناطق فذلك يفيد تارة المساواة في الماهية وتارة في العموم فالأول مثل حمل
الحد على المحدود مثل أن يقول ليس الإنسان إلا الحيوان الناطق أي ليس المفهوم من أحد قسميهما
إلا المفهوم من الآخر والثاني مثل حمل الفصل المقوم أو الخاصة المساوية كما يقال ليس الحيوان
إلا الحساس كان أحدهما غير مساو للآخر في الماهية على ما عرفت لكنه مساو له في العموم فإنهما
متلازمان طرداً وعكساً قال ويقال في الشرطيات إلى آخره أقول لما فرغ من الحمليات
انتقل إلى الشرطيات فيما يعرض لها صيغة لا فيما يقال لما كان كذا كان كذا ليس فيه دلالة
إلا على لزوم التالي للمقدم فأما أن المقدم حاصل حتى يترتب عليه حصول التالي فذلك غير مفهوم
منه لكن لما قلت لما كان كذا كان كذا فهو كما يدل على الملازمة يدل أيضاً على وجود المقدم
فهذه القضية بالحقيقة تفيد فائدة قضيتين ولأجل ذلك استعملت بالإنتاج معاً قد تبين أن
القضية الواحدة لا تنتج أصلاً ومن جملة الحسابيات أيضاً ما يقال لا يكون النهار موجوداً إلا ويكون
الشمس طالعة فمعناها لا وإلا جعلنا القضية محصورة كلية ولولا مكانها كانت مهملة قال
ويقال أيضاً لا يكون النهار إلى آخره أقول إن هذه القضايا تسمى شرطيات محرفة وهي كثيرة
إلا أنه اقتصر هنا على ضربين فالأول قولك لا يكون النهار موجوداً أو يكون الشمس طالعة أو حتى
يكون الشمس طالعة وهي التي ذكرناها وهي لا محالة شرطية لأنها تقتضي نسبة ما بين حكم وحكم
ونسبته من المتصلات قولك كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة وفي الشفاء جعلها في

فنقول قولك ان كان ا ب ج د فهذه مهملة ولعل الحق ما ذكرناه وعبارة الكتاب مشعر به واما
من المنفصلات فكقولك اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس طالعة ولما كان
النهار بالمنفصلات من غير تعيين الطرفين لا جرم كان ذكره اولى والصيغ الثانية كقولك لا يكون هذا
العدد زوجا او فردا فهي في قوة منفصلة مانعة من الخلو وجزؤاها سالبتان كما ذكر
واعلم ان هذه المباحث متعلقة باللغة العربية ويجوز ان يختلف ذلك باختلاف اللغات وهذا هو المراد
بالاستثناء المذكور في الاشارة الثالثة من اول هذا اللباب وهو قوله الا فيما نقل والامثلة
التي بعد هذه فهي ظاهرة لا حاجة بها الى الشرح وبالله التوفيق النهج
الرابع اشارة الى مواد القضايا ما لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه الى اخره
اقول قوله وما يشبهه يعني ما يشبه المحمول وهو التالي في القضايا الشرطية لان كل قضية
ففيها منسوب سواء كان محمولا او تاليا ومنسوب اليه سواء كان موضوعا او مقدما واذا ظهرت
الاقسام في الحمليات ظهرت نظائرها في الشرطيات فالمحمول اما ان يكون ضروري الوجود للموضوع
او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون ضروري العدم او لا يكون فالذي هو ضروري الوجود هو الواجب
والذي هو ضروري العدم هو الممتنع والذي هو لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم هو الممكن
ثم انه لم يشتغل ببيان رسوم هذه الثلاثة لما تقدم في المنطقيات ان تعريفها لا يخلو من بيان
دوري ومع ذلك فالوجوب اعرف عند العقل لانه تأكد الوجود والوجود اعرف الامور عند
العقل واعرف الامور عند الانسان وجوده والوجود المطلق جزء من وجوده والجزء
اعرف من الكل فالوجود المطلق اعرف الامور فالوجوب الذي هو اقرب هذه الثلاثة اليه
يجب ان يكون اعرفها ولذلك قد قدم ذكره على الممكن واخر الممتنع لاجل ان طبيعة الممكن
اقرب الى طبيعة الوجود من الممتنع فلا جرم يكون اعرف منه فيستحق التقديم عليه ولسائل
ان يسأل فيقول لماذا قال الشيخ نسبة المحمول الى الموضوع اما بالوجوب او بالامكان او بالامتناع
ولم يعتبر ذلك التقسيم في نسبة الموضوع الى المحمول فنقول ان الاعتبار في كون القضية ضرورية
او ممكنة بنسبة المحمول الى الموضوع لا بنسبة الموضوع الى المحمول الا ترى انا اذا قلنا بالضرورة كل
كاتب انسان فالقضية ضرورية لان المحمول ضروري للموضوع وان كان الموضوع غير ضروري
للمحمول واذا قلنا يمكن ان يكون الانسان كاتبا فالامكان مخصوص بنسبة المحمول الى الموضوع لا
في نسبة الموضوع الى المحمول فان الانسان ضروري للكاتب ولاجل ذلك كان الحق ان عكس الضروري
لا يجب ان يكون ضروريا وان عكس الممكن يجب ان يكون ممكنا فظهر ان الاعتبار في جهات القضايا
بالنسبة محمولاتها الى موضوعاتها لا بالنسبة موضوعاتها الى محمولاتها والقول

نسبة المحمولات الى الموضوعات على ما هي عليها في انفسها تسمى مواد القضايا وحكم العقل
عليها بذلك يسمى جهات القضايا والفرق بينهما ظاهر لان حكم العقل قد يكون مطابقا للخارج وقد
لا يكون واما الاعتبار الخارجي فلا يتغير عما هو عليه بل اذا قلنا واجب ان لا يكون احد من الناس
حجرا كانت الجهة الوجوب والمادة الامتناع مع انهما متنافيتان وانما لم يجعل وجوب سلب
الحجر عن الانسان مادة وان كان ذلك صادقا لان سلب الحجر ليس له ثبوت في الخارج حتى يكون
موصوفا بالوجوب بل لا ثبوت له الا في العقل ولما لم يكن له في نفس الامر ثبوت لا جرم لم يجعل
من قبيل المواد فاما الحجر فلما كان له ثبوت في نفس الامر لا جرم امكن اتصافه بالوجوب
والامتناع واعلم ان الغرض من التمييز بين المادة والجهة هو ان المقصود من تركيب القضايا
والمقاييس عنها استخراج النتائج وهي لا تحصل عن المواد والنسب الثابتة للمعدومات في
انفسها بل عن النسب التي تعرض للعقل ووقوعها عليها ولاجل ذلك احتاج المنطقيون الى
الفرق بين المادة والجهة واعلم ان القضية الموجهة تسمى رباعية واعلم ان الجهة كيفية للرابطة
فلا جرم وجب ان يكون ملاصقة للرابطة مقدمة عليها ثم تختلف حال القضية عند دخول حرف
السلب فيها بتقديمها على الجهة او تأخيرها عنها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى اشارة
الى جهات القضايا الى اخره اقول القضية انما تكون قضية لاشتمالها على بيان ثبوت الحكم
او لا ثبوته وما لم يكن كذلك لم يكن قضية ولذلك صار بيان كيفية الحكم في ثبوته او لا ثبوته
دائما للقضية فاما بيان كمية الحكم في بيان جهته فذلك يجري مجرى العوارض لها واذا ثبت
ذلك فنقول كل قضية ثبت فيها حكم فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها جهة ثبوت ذلك الحكم
او لم يبين فيها ذلك فالاول يسمى موجهة والثانية مطلقة فالمطلقة هي التي ليس فيها الا
بيان ثبوت الحكم او اللاثبوتية فاما بيان ان ذلك واجب او ممكن او دائم او غير دائم او مشروط
او غير مشروط بوصف او وقت معين او غير معين فذلك غير مذكور فيه بل هو محتمل لكلها اذ لا
ننكر ان الثبوت المطلق اعم من الثبوت المقيد باحد القيود المذكورة فليس الا اقسام ذلك
فنقول كل محمول نسب الى موضوع فاما ان يكون ثبوته له واجبا او لا يكون واجبا والذي
لا يكون واجبا فاما ان يكون دائما او لا يكون فالاقسام ثلاثة الواجب والدائم الذي
ليس بواجب والذي ليس بدائم ولا واجب والواجب لا يخلو اما ان يكون وجوبه موقوفا
على شرط او لا يكون والذي يكون موقوفا على شرط هو الذي ماهيته وحقيقته يكفي
في حصوله وكل ما كان كذلك فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال اذ لو كان متجددا لكان
حصوله موقوفا على حصول سبب او وقت موافق او غير ذلك فيكون وجوبه موقوفا

في حصول ذلك الغير فيكون ذلك الوجوب مشروطا وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف
واما الذي يكون موقوفا على شرط فذلك الشرط اما دوام وجود ذاته واما امر آخر غير
ذلك فان كان الشرط هو وجوده فهو مثل قولنا الانسان حيوان فانه لا يمكن ان يقال ان
حيوانيته غير مشروطة بشرط والا لكان دائما كما ذكرنا فهي اذن مشروطة يعني الحيوانية
دائمة بدوام وجود الذات وصاحب البصائر جعل هذا القسم من جملة الضرورة الغير المشروطة
وفي الشفا ايضا كذلك لكن لفظ هذا الكتاب يدل على انها [illegible] مشروطة والخوض في ذلك
كما عساه ولما الذي يكون الشرط فيه غير وجوده فاما ان يكون ذلك الشرط في جانب الموضوع
او في جانب المحمول او لا في جانب الموضوع ولا في جانب المحمول واما الذي يكون في جانب
الموضوع فلا يخلو اما ان يدوم المحمول بدوام ذلك الوصف او لا يدوم فان دام بدوامه
فهو مثل قولنا كل متحرك متغير فانه ليس معناه ان المتغير ثابت دائما ولا ايضا ما دام
ذات المتحرك موجودا فان المتحرك له ذات وماهية بالحقيقة انه متحرك غير المتحرك هذا لفظ الكتاب
ومعناه المتحرك ماهيته غير كونه متحركا لان المفهوم من المتحرك شيء ما له الحركة وذلك
الشيء يكون لا محالة جسما والمفهوم من كونه جسما مغاير للمفهوم لكونه متحركا فان الشيء الذي
قال له المتحرك له ذات وماهية مغايرة لوصف المتحركية لكنها موصوفة بوصف المتحركية
واما اذا قلنا الانسان حيوان ما دام انسانا فليست الانسانية صفة لذات اخرى بل الشيء
الموصوف بالانسانية حقيقته نفس الانسانية لا غير وكذلك اذا قلنا السواد لون ما دام
سوادا فليس للسواد حقيقة مغايرة للسواد به موصوفة بل حقيقة ذات السواد وسواديته
واحدة وبقول الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع لا يخلو اما ان يدوم فيه وصف
الموضوع بدوام وجود الذات او لا يدوم فان دام وصف الموضوع بدوام وجوده
والمحمول دائم بدوام ذلك الوصف كان المحمول ايضا دائما بدوام وجود الذات لان
الدائم للدائم دائم مثاله قولنا كل انسان حيوان ما دام ناطقا فالحيوانية دائمة
بدوام الناطقية الدائمة بدوام وجود الانسان وهذا القسم والذي يكون ضروريا
بشرط وجود الذات مختلف بالاعتبار لان في الاول الشرط نفس وجود الذات وههنا
الشرط وصفه زائد على الذات اما الذي لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجوده لكن
المحمول يدوم بدوام ذلك الوصف فهو مثل قولنا كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر فالمفرقية
دائمة بدوام الابيضية والابيضية غير دائمة بدوام وجود المعروض للابيضية اما
اذا كان المحمول غير دائم بدوام وصف الموضوع فمثل قولنا كل من به ذات الجنب

اوقات
فانه يصدق بالفعل ضروري للمجنون وليس ضروريا ما دام مجنونا بل في بعض
كونه مجنونا واما الذي يكون شرط الضرورة في جانب المحمول فهو مثل ان يقال
الانسان بالضرورة ماش ما دام ماشيا واما الذي لا يكون شرط الضرورة في جانب الموضوع
والمحمول فقد يكون وصف الموضوع مضادا للمحمول وقد لا يكون فالاول مثل قولنا
كل مستيقظ نائم وكل مولود موجود في الرحم والثاني مثل كل كاتب ضاحك وهو على
قسمين اما ان يكون وقته معينا مثل الكسوف للقمر او غير معين مثل التنفس للحي الية وهذا
القسم شبيه بما يكون المحمول فيه ضروريا بسبب شرط المحمول ولكنهما في الاعتبار يختلف
فهذا جملة اقسام الضروري وهي اربعة الضروري المطلق والمشروط بوصف
الموضوع والمشروط بالمحمول والمشروط بالوصف قوله والضرورة بالشرط الاول
الى اخر قوله الضرورة المشروطة بالشرط الاول هو الذي يكون المحمول دائما بدوام
وجود الموضوع ولا يخلو اما ان يعتبر مع هذا الشرط شرط اخر وهو ان لا يكون
الموضوع دائم الوجود او لا يعتبر فيه هذا الشرط فان لم يعتبر هذا الشرط واقتصر
على الشرط الاول دخل الضروري المطلق فيه وكانت تلك المشروطة اعم من الضروري
المطلق لانه متى صدق ان الله حي دائما صدق انه حي ما دام موجود الذات صدق
قولنا انه دائما لان الانسان يصدق عليه انه حي ما دام موجود الذات ويكذب عليه
انه حي دائما فظاهر ان الدائم بدوام وجود الموضوع اذا لم يشترط فيه الشرط الثاني
وهو لا دوام وجود الموضوع فانه يكون اعم من الضروري المطلق فاما اذا اشترط
فيه الشرط الثاني وهو لا دوام وجود الموضوع مثل ما يقال الانسان حي لا دائما
بل ما دام انسانا فههنا يخرج الضروري المطلق لان اللادوام يكذب على الدائم لكن
هذه المشروطة تشارك الضرورية المطلقة في ان المحمول فيهما دائم بدوام وجود
الذات واذا عرفت ذلك فنقول لو اخذنا المشروطة على الوجه الاول حتى كانت اعم من
الضرورية المطلقة كانت الضرورية مشاركة للمشروطة اشتراك الاعم والاخص في الخاص
من الضرورية والعام هي المشروطة ولو اخذنا المشروطة على الوجه الثاني فهي
مباينة للضرورية لكنهما يشتركان في دوام المحمول بدوام وجود الموضوع فيكون
ذلك المشترك عاما لهما وهما خاصان تحته فتكون الضرورية والمشروطة يشتركان
اشتراك الاخصين تحت اعم واحد وهو المراد بقوله او اشتراك الاخصين تحت اعم اذا اشترط
في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما اي متى شرط في المشروطة لا دوام وجود

الموضوع صارت هذه الضرورية المطلقة خاصة تحت اعم واحد وهو دوام المحمول
بدوام وجود الموضوع وقوله هو المراد في قولهم قضية ضرورية معناه ان المنطقيين
اذا قالوا هذه القضية ضرورية لا يريدون به الا الذي يكون المحمول دائما بدوام وجود
الموضوع فاما سائر الاقسام فلا يسمونها قضية ضرورية على الاطلاق بل على
الاشتراط قوله واما سائر ما فيه شرط الفرض الى اخره اقول في المطلقة رأيان
معتبران الاول انها القضية التي حكم فيها بالمحمول للموضوع بايجاب او سلب من غير زيادة
شرط الفئة فيدخل تحتها الضروريات المطلقة والمشروطة فاذا ذكرت مع جهة الضرورة
كانت ضرورية واذا اسقطت جهة الضرورة عنها كانت ممكنة فهي تفارق الضرورية
مفارقة العام للخاص وتفارق الممكنة من جهة ان المطلقة لا بد فيها من وجود اما دائما واما
وقتا معينا او غير معين والممكنة يجوز ان لا توجد اصلا الرأي الثاني في المطلقة
انها التي لا يجب حصول محمولها لموضوعها ما دام الموضوع موجودا وههنا بحث
وهو انه هل يوجد دائم غير ضروري ام لا واما في الجزويات فالمحصلون اتفقوا على
انه قد وجد فيه ذلك مثل ما يقول لبعض الاشخاص ان يكون ابيض البشرة دائما او يكون
لا يكتب في عمره قط اما في الكليات فزعموا ان هذا البحث ليس على المنطقي وانا اقول
المراد بالوجوب ليس هو الدوام والا لكان قولهم هل يوجد الدوام من غير ضرورة
بازاء قولنا ما داما هل الدوام هل يوجد من غير الدوام ام لا ومعلوم ان ذلك هذر
بل المراد بالوجوب كون الشيء بحال يمتنع عدمه فلا يخلو اما ان يكون المراد به الوجوب
بالذات او الوجوب كيف ما كان سواء كان بالذات او بالغير فان كان المراد به الوجوب بالذات
فلا شك ان الدوام في الكليات يوجد من غير هذا الوجوب لان العقول والنفوس والافلاك
قد ثبت ان نوع كل واحد منها منحصر المعنى في شخص فانها دائمة الوجود وغير واجبة الوجود
لذاتها فقد ثبت الدوام في تلك الانواع من غير ضرورة وان كان المراد به الوجوب
سواء كان بالذات او بالغير فهذا الحكم لا يختص بالكلي دون الجزئي فان الدوام كما لا يوجد في
الكلي الا مع الضرورة لذلك الجزئي اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد بل الذي لا يكون دائما لا يوجد
الا مع هذه الضرورة وبالجملة كل ما يوجد سواء كان دائما او غير دائم وسواء كان في الكلي
او في الجزئي فانه لا يوجد الا وقد صار واجب الوجود او لا بطريان الدوام في الكليات قد
يحصل من غير الوجوب واذا عرفت ذلك فقوله ما ليس بضروري لا يخلو اما ان يكون
الحكم في الكل دائما او يكون الحكم في الكل لا دائما او يكون في البعض دائما في البعض

لا دائما فان عنينا بالوجودي ما ليس بضروري دخل فيه الاقسام الثلاثة وان
عنينا بالوجودي ما يكون غير دائم في الكل دخل فيه القسمان وهو اللادائم في الكل
واللادائم في البعض وان عنينا به اللادائم في الكل خرج عنه القسمان وبقي تحته قسم واحد
فعلى هذا اللادائم في الكل يصدق عليه الوجودي في كل الاعتبارات فالتفسير الثالث اخص
من الثاني والثاني اخص من الاول فهذا التفصيل لا بد منه فان اكثر الناس لم يتعقلوا
به وبسبب ذلك يغلطون في اخذ نقيض الوجودي وقوله الشيخ ههنا ان سائر ما فيه
شرط الفرض والذي هو دائم غير ضروري فهو اصناف المطلق الغير الضروري يريد بالمطلق
الغير الضروري الوجودي وهو ينصص على ان كل ما عدا الضروري من اقسام المطلق
العامة يسمى وجوديا سواء كان دائما او غير دائم وهو اعم التفسيرات التي ذكرناها
قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات الى اخره اقول ظن بعضهم ان كل حكم كلي فهو
دائم وكل ما هو دائم فهو ضروري فاذن كل حكم كلي فهو ضروري فما ليس بضروري
لا يكون الحكم فيه كليا بيان ان كل حكم كلي فهو دائم انا اذا قلنا ان كل انسان ضاحك فلو
قدرنا انسانا في وقت من الاوقات غير ضاحك فذلك الانسان في ذلك الوقت لا يكون
داخلا في الحكم فلا يكون قولنا كل انسان ضاحك صادقا وقد فرضناه كذلك هذا
خلف ونحن نقول لا كوكب الا وهو موصوف بالشروق والغروب لكن لا دائما بل في
بعض الاوقات ولا انسان الا وهو موصوف بالتنفس لكن لا دائما بل في بعض الاوقات فتكون
هذه القضايا كلية لعموم الاشخاص غير دائمة لعدم عموم الاحوال فتلك فساد صغرى
قياسهم واما الكبرى وهو ان الدائم في الكليات ضروري فقد عرفت ما قلنا فيه قوله
والقضايا التي فيها ضرورة الى اخره اقول وجود الذات اذا اسقطت عنها جهة الفرض
وان الدائم الغير الضروري سواء كان في الكل او في البعض خارج عن الوجودي وقد كان
لفظه فيما مضى مشعرا بان الوجودي قد يتناول الاقسام الثلاثة وليس ذلك مما يختص
لان الوجودي لفظ يصح ان يفسر باي تفسير اريد واعلم ان المطلقة بالرأي الاول تسمى
مطلقة عامة وبالرأي الثاني مطلقة خاصة ووجودية واشتهر به اشارة الى
جهة الامكان الى اخره اقول كل امر فاما ان يكون ممتنعا او لا يكون وعدم الامتناع
سمي بالامكان وعلى هذا التقدير لا فرق بين ان يقال الشيء اما ان يكون ممتنعا او لا يكون
وبين ان يقال الشيء اما ان يكون ممتنعا او يكون ممكنا وهو مسمى بالامكان العام والواجب
داخل فيه لان الواجب وجوده ممتنع وما وجوده منتنع فعدمه غير منتنع فالواجب

داخل في هذا الامكان لا لان وجوده متعين بل لان عدمه غير متعين وههنا بحث وهو
ان الامكان العامي اما هو عبارة عن نفس سلب الامتناع او هو امر ثبوتي لازم لذلك السلب
وسعد بن كونه ثبوتيا فهل هو محمول على ما تحته حمل اللوازم او حمل الجنس وقول الشيخ يعني
به ما يلازم سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس غير هذا السلب لان الشيء لا يلازم
نفسه بل اللازم لذلك السلب غير ذلك السلب والاظهر انه ليس المراد ان الامكان سلب آخر
يلازم سلب ضرورة العدم بل المراد منه ان الامكان معنى ثبوتي يلزم ذلك السلب فهذا هو
الاظهر من اللفظ لكن الحق يأباه لانه يصح حمل الامكان على المعدومات التي لا يصح وجودها
وما يصح حمله على المعدوم لا يكون وجوديا فالامكان لما ليس ثابتا وصف ثبوتيا هذا خلف
فان قيل هذا الامكان سلب الامتناع والامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان الممتنع
ثابتا لان الموصوف بالثابت ثابت فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف واذا كان الامتناع عدميا
وهذا الامكان سلبه وسلب السلب ثبوت فهذا الامكان ثبوتي فنقول الامكان بهذا
المعنى قد يحمل على العدم انه ينقسم الى امكان الوجود والى امكان العدم بل هذان الامكانان
لا يتلازمان ولا يتعاكسان بخلاف الممكن الخاص واذا كان هذا الامكان مقولا على امكان
العدم وامكان العدم مقولا على الممتنع فيجب ان يكون ثبوتيا ولئن سلمنا ان هذا
الامكان امر ثبوتي لكن لا يكون حمله على ما تحته حمل المقومات بل حمل اللوازم فان هذا الامكان
مقول على واجب الوجود فلو كان ذلك من المقومات لكان واجب الوجود مركبا من هذا
الامكان ومما به يتميز عن غيره في وجوده وذلك محال واعلم ان في لفظ الشيخ ههنا نوع
اشكال لانه قال الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم فقد خصص هذا
الامكان بما يلازم سلب ضرورة العدم وليس كذلك فان هذا الامكان حاصل ايضا في
سلب ضرورة الوجود الا ترى ان امكان العدم بهذا المعنى محمول على الممتنع والممكن الخاص
لا ان مع ذلك يمكن ان لا يكون بهذا المعنى محمولا على الممتنع والممكن الخاص فالامكان اذن اعم من
الامكان في الوجود او الامكان في العدم والذي يلزم سلب ضرورة العدم هو امكان الوجود
لا الامكان المطلق وكانه فسر العام بالخاص والواجب ان يقال الامكان هو ما يلازم سلب الضرورة
في احدى جانبي الوجود والعدم وان كان في جانب العدم فهو الذي يلازم سلب ضرورة العدم
وان كان في جانب العدم فهو الذي يلازم سلب ضرورة الوجود قوله واما ان يعنى به ما
يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود الى آخره اقول قد عرفت ان الممكن العام هو الذي
يصدق عليه عدم الضرورة في احد طرفي الوجود والعدم والممكن الخاص هو الذي يصدق عليه عدم

الضرور

الضرورة على طرفيه معا فحسب يكون الممكن العام صادقا على طرفي الممكن الخاص والاجل ذلك
نقلوا اسم الممكن الذي من المعنى الاول والواجب خارج عن هذا الممكن والقسمة بحسبه ثلاثة
اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولفظ الكتاب ههنا ايضا مشعر بان الامكان الخاص ليس هو
نفس سلب الضرورتين بل هو امر يلازم ذلك السلب وبحث قد سبق كما ان الكبرى انه يمتنع ان يكون
امرا ثبوتيا وهذا البحث وان كان غير لائق بالمنطق لكنا نحتاج اليه لاستخراج فوائد الفاظ الكتاب
قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى بالبال الى آخره اقول الممكن الخاص وهو الذي لا يجب
ان يدوم بدوام وجود الموضوع قد يكون واجب الحصول عند شرط او في وقت وقد يكون
بحال لا يجب وجوده في شيء من الاوقات ولا عند شيء من الشرائط وهو مثل الكتابة للانسان
فاذا سمي هذا القسم بالممكن كان المسمى بالممكن احد قسمي الممكن الخاص فاذا ضم اليه القسم الآخر
منه مع الواجب والممتنع كانت الاقسام اربعة واعلم ان من اقسام الضروري ما يكون ضرورته
بشرط المحمول والممكن بهذا المعنى غير خال عن هذه الضرورة فان الكتابة وان كانت غير واجبة
للانسان في وقت من الاوقات ولا بحسب شرط من الشروط ولكنه ضرورية له ما دام كاتبا
ولكن اعتبار امكانه غير اعتبار هذه الضرورة فان ضرورته بعد ما خرج عن وجوده وامكانه متقدم
على وجوده بل الجلوس من الممكنات من هذا النوع من الضرورة قوله وقد يقال ممكن
ويفهم منه معنى آخر الى آخره اقول المعاني الثلاثة من الامكان اعتبارات عارضة للشيء حال
وجوده لان المعنى الاول وهو سلب احد الضرورتين اعتبار للشيء حال حصوله وكذلك المعنى
الثاني وهو سلب الضرورتين معا وكذلك المعنى الثالث وهو سلب الضرورات الذاتية منها
والمشروطة واما هذا المعنى الرابع فهو اعتبار حال الشيء بالنظر الى المستقبل ومعناه
ان الشيء الحاصل لا يلتفت الى حصوله الحالي بل الى حصوله في المستقبل فان كان غير ممتنع
الحصول في المستقبل قضي عليه بالامكان والاعتباران وان كانا متلازمين لكنهما متغايران
فان اعتبار الشيء حال حصوله مغاير لاعتباره في المستقبل وعلى هذا كان الامكان بالنظر
الى الحصول الحالي يقع على تلك الوجوه الثلاثة فكذلك الامكان الاستقبالي يقع على تلك
الوجوه الثلاثة وتلك التفسيرات الثلاثة مترتبة بالخصوص والعموم فاما هذا الرابع فليس
كذلك بل كان من الواجب ان يقال في اول الفصل الشيء لا يخلو اما ان يعتبر حاله في وقت حصوله
او في وقت مستقبل حصوله ثم يشير الى كلا الاعتبارين بحمل الوجوه الثلاثة واعلم
ان بعضهم شرط في الامكان بالمعنى الرابع المذكور ان يكون الممكن معدوما في الحال وهو
باطل لانه ان كان الوجود الحالي يمنع الامكان في الاستقبال فكذلك العدم الحالي يمنع

الرابع

الامكان لكن الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم وكلاهما يمنع الامكان فالشيء لا يكون موصوفا
بالامكان وهذا لطيف بل نقول ان كان العدم شرطا في امكان الوجود كان الوجود شرطا في
امكان العدم لكن ممكن العدم هو بعينه ممكن الوجود فاذا كان الوجود شرط امكان العدم
وامكان العدم لازم لامكان الوجود كان الوجود شرطا لامكان الوجود وقد جعل منافيا
له هذا خلف واقول لفظ الامكان بالنسبة الى المعنى العام والخاص والاخص باشتراك الاسم
بل قوله على الاخص باعتبارات الثلاثة بالاشتراك فاما قوله على ما تحته وهو الواجب والممكن
الخاص ليس بالاشتراك بل بالتواطؤ والتشكيك اشارة الى اصول وشروط في
الجهات انها اخص اقول الغرض من هذا الفصل انه لا منافاة بين الوجود الحالي وبين
الامكان بمعانيه العامة فاما انه لا ينافي الامكان العام فلان واجب الوجود مقول
عليه هذا الامكان مع انه يمتنع عدمه واما انه لا ينافي الامكان الخاص فلان الوجود
بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الخاص واما انه لا ينافي الامكان الاستقبالي
فلان الوجود الحالي لا ينافي العدم الاستقبالي فكيف ينافي امكان العدم الاستقبالي فان
المنافاة بين الوجود والعدم ابلغ من المنافاة بين الوجود وامكان العدم لان الشيء يكون في
الحال متحركا ويصح ان يخرج عن المتحركية في ثاني الحال فاذا لم يكن بين المتحركية في الحال واللا
متحركية في الاستقبال منافاة فلان لا يكون بين المتحركية في الحال واللاوجوب وجود المتحركية
في الاستقبال منافاة كان ذلك اولى قوله واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد
تسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري
اقول الشخص له حالتان عدم ووجود فاذا كانت الكتابة مسلوبة عنه في جميع زمان وجوده
فلا شك انها تكون مسلوبة عنه عند عدمه لان المعدوم لا يكون كاتبا فيكون سلب الكتابة
دائما لذلك الشخص مع ان ذلك السلب غير ضروري فقد ثبت ان الدائم غير ضروري قوله
اعلم ان السالبة الضرورية الى اخره اقول كما ان القضية الثلاثية يختلف حالها بتقديم السلب
على الرابطة او بتأخيره عنها كذلك الرباعية يختلف حالها بتقديم حرف السلب على الجهة او
بتأخيره عنها فاذا قلت بالضرورة ليس كانت الجهة متقدمة على السلب فكانت الضرورة حاصلة
لذلك السلب واذا قلت ليس بالضرورة كان السلب متقدما على الجهة رافعا لها فالسالبة
الضرورية لا تصدق على الامكان وسالبة الضرورة تصدق عليه وهكذا القول في السالبة
الممكنة فان الامكان حاصل مع ذلك السلب في سالبة الامكان يكون رافعا للامكان وكذلك
اذا قلت بالوجود لا شيء كانت جهة الوجود حاصلة واذا قلت ليس بالوجود كان ذلك

رافعا

رفعا لتلك الجهة واعلم ان قوله السالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود
بلا دوام مشعر بان الوجودي ما يكون الحكم فيه غير دائم وان الدائم سواء كان في الكتاب
او في الحاشية خارج عن الوجودي اشارة الى تفصيل الموجهة الكلية في الجهات الى اخره
اقول ان للقضايا شرائط في جانب الموضوع لا تختلف باختلاف انواعها وشرائط
في جانب المحمول تختلف باختلاف انواعها اما جانب الموضوع فالمعتبر فيه خمسة امور
الاول انا اذا قلنا كل ج ب لم نعن به كلية ج ولا الجيم الكلي بل كل واحد واحد وهاهنا نحتاج
الى الفرق بين مفهوماتها اما الفرق بين الكل والكلي فاولا ان الكلي مقوم بجزئياته
وثانيا ان الكل في الخارج والكلي في الذهن وثالثا ان الاجزاء متناهية والجزئيات غير متناهية
ورابعا ان الكلي محمول على جزئياته والكل غير محمول على اجزائه والفرق بين الكل وكل واحد
فهو ان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة بل كل واحد من اجزاء الكل ليس بكل
والمجموع كل واذا ظهر الفرق بين هذه المفهومات فنقول اذا قلنا كل ج عنينا به كل واحد
من احاد ج لا كل ذلك من حيث هو كل ولا الجيم الكلي الثاني انا لا نعني به ما يكون جيما حقيقة
فقط بل اعم من ذلك وهو كل ما يكون موصوفا به سواء كانت الجيمية حقيقية او كانت
عارضة لها فانا لو عنينا بقولنا كل متحرك ما يكون حقيقته المتحركية فقط لا كل ما يوصف
بالمتحركية لما كان نوع ما داخلا موضوعا تحت المتحرك في الحكم الذي يحكم به على المتحرك فكان
يتعذر عقد القياس الثالث انا لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية دائما بل ما هو اعم من
ذلك وهو ما يكون موصوفا بالجيمية سواء كان دائما او غير دائم فانا اذا قلنا كل متحرك
لم نعن ما يكون متحركية دائما بل ما يوصف بالمتحركية سواء كان ذلك دائما او غير دائم
الرابع لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية بالقوة فان الذي بالقوة لا يكون موجودا
الخامس لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية في الخارج بل ما هو اعم من ذلك وهو الذي
فرض العقل له انه ج سواء كانت الجيمية موجودة في الخارج او لم تكن فانا يمكننا ان نقول
كل مثلث شكل وان لم يوجد شيء من المثلثات في الخارج ثم بعد هذه الشرائط قد يفهم ذلك
على وجهين احدهما كل واحد مما هو عند العقل ج بالفعل وقد فرضه العقل كذلك والثاني
كل واحد مما الجيمية حاصلة له بالفعل سواء كان ذلك حال الفرض او قبله او بعده وقد
عرفت الفرق بينهما وان هذا الثاني اعم من الاول وان كان الاول هو المصطلح عليه في
العرف فهذا ما يتعلق بجانب الموضوع اما ما يتعلق بجانب المحمول فذلك مما يختلف باختلاف
القضايا والشيخ بدا فيها بالمطلقة لانها بالنسبة الى الموجهات كالبسيط بالنسبة الى المركب

والبسائط لتقدمه على المركب فصول اما المطلقة فهو ان كل ج على الوجه المذكور فله
اتصاف من غير زيادة انه موصوف به دائما او غير دائم مشروطا او غير مشروط
فان كل ذلك اخص من نفس الموصوفية وانما اخترنا لفظة له دون لفظة موصوف ووصف
وبوصف كراهة استعمال الالفاظ الموهمة فيما يراد حمله مطلقا قوله فان زدنا
شيئا اخر فقد خصصناه وبتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب الى اخر قوله
قد بينا انه متى زيد على بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته بيان كيفية ذلك الحكم كانت القضية موجهة
والشيخ يذكر فيها بالضروريات فاذا قلنا بالضرورة كل ج ب عنينا به ما يقال له ج على
الوجه المذكور فهو ب ما دام ذاته موجودا مثل ان نقول كل ضاحك انسان معناه
كل ما يقال له انه ضاحك سواء كان ذلك دائما او غير دائم ما دامت ذاته موجودة فهو
انسان مثل الضاحكة وبعدها قوله مثل ان نقول كل ج ب دائما الى اخر قوله
لما فرغ من الضرورية شرع في الدائمة ومعناها ان كل ج على الصفة المذكورة فهو
موصوف بب دائما ما دامت الذات موجودة واما ان الدوام في الكليات هل يوجد من
غير الضرورة فذلك ليس على المنطقي لكنا قد بينا فيما مضى ان النوع ان كان يوجد في شخص
واحد فالدوام هناك قد يوجد من غير الضرورة وان كان للنوع اشخاص فلا يظهر
جواز الدوام فيها من غير الضرورة لان الاتفاق قد يوجد الدوام في الجزئيات من غير
ضرورة وجميع جزئيات الكلي الواحد لها طبيعة واحدة فاذا جاز الدوام العاري
عن الضرورة في بعضها فان الدوام جائز في الكل من غير ضرورة قوله ومثل ان
نقول الى اخر قوله لما فرغ من الدائمة عقبها بالوجودية فاذا قلنا بالوجود كل ج ب
عنينا كل ما يقال له ج على الوجه المذكور فانه يقال له ب لا دائما بل اما في وقت
معين مثل الكسوف للقمر او غير معين مثل التنفس للانسان وبحسب شرط غير دائم
مثل قولنا كل متحرك متغير فان المتغير بدائمة بدوام المتحركية وهي غير دائمة بدوام
وجود الذات قوله مثل لما ذكر هاهنا من اقسام الوجوديات العرفية بحسب المحمول
معقول ذكر في اقسام الوجودي ما له ثبوت في وقت بعينه وذلك يشمل ما يكون له ضرورة
في وقت معين مثل الكسوف وما له حصول في وقت غير معين من غير ضرورة مثل الكتابة
للانسان والاشياء التي لا ضرورة لها الا التي بحسب المحمول واعلم ان تفسير الوجودية
هاهنا لم يشمل الدائمة من غير الضرورة بل اقتصر فيه على ما يكون ثبوته لا دائما قوله
ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان العام او

الخاص

الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود الى اخر قوله
ان قوما جعلوا المطلقة ما يكون الحكم فيها على ما وجد في الماضي او الحاضر والممكن
ما يكون الحكم فيه على ما سيوجد في المستقبل والضروري ما يكون الحكم فيه على كل ما يوجد
في الازمنة الثلاثة وتفسير المطلق والممكن والضروري بذلك جائز لكنه غير مناسب للغرض
فانا لو قلنا للشيء انه ضروري او ممكن عنينا به ان ثبوت محموله لموضوعه ضروري او
ممكن وعلى هذا الاعتبار لا يكون الجهات الا الكيفية الحمل عاما على ما قالوه فاحتمله للسور
وعلى هذا التقدير اذا قدرنا زمانا لا يوجد فيه من الحيوانات الا الانسان فعند ذلك
يصدق كل حيوان انسان اي كلها في الوجود من الحيوانات فهو انسان ولذلك
يصدق فيه لا شيء من الفرس بحيوان فانه اذا لم يكن الفرس موجودا في الخارج استحال
ان يكون موصوفا في الخارج بالحيوانية وكذلك يصدق قولنا يمكن ان يكون كل حيوان
انسانا اي يمكن ان لا يوجد في الخارج من الحيوان الا الانسان فجميع القضايا صادقة
بحسب السور وان كانت كاذبة بحسب الحمل ولما كان المطلوب من القضايا حال
حملها لا غير زعم الشيخ ان هذا الاعتبار غير مناسب [illegible] الى تحقيق الكلية
السالبة في الجهات سيتكلم على اعتبار ما سلف الى اخر قوله كما ان شرائط الموضوع
لا تختلف باختلاف اصناف الموجهات فكذلك لا تختلف باختلاف كيفيتها في السلب
والايجاب وكما ان جهاتها انما تختلف لاختلاف كيفية انتساب محمولاتها الى موضوعاتها
فكذلك في السالبة ولما فرغ عن احصاء اقسام الموجبة شرع في شرح الاقسام في
جانب السالبة وكما انه بدا في الموجبة بالمطلقة فكذلك بدا في السالبة بها فالسالبة
المطلقة هي التي يسلب عنها محمولها ومعلوم ان السلب اعم من السلب الدائم او اللا
دائم او المقيد بشرط او اللامقيد فالسالبة المطلقة هي التي لم يتعرض فيها الا للسلب
حتى يكون محتملا لكل الاقسام قوله لكن اللغات التي نعرفها الى اخر الفصل اقول
لما بين حقيقة السالبة الكلية المطلقة اراد ان يبين انه ليس يوجد في اللغات لفظ يدل
عليها كما هي بل يفيد امرا زائدا على ذلك وهو دوام سلب المحمول بدوام وصف الموضوع
فاذا قلنا لا شيء من ج ب يفهم ذلك استمرار عدم البائية ما دامت الجيمية حاصلة وهذا
قدر زائد على السلب المطلق فان السلب عن الموضوع اعم من السلب الدائم بدوام
وصف الموضوع وما يجمله فقولنا لا شيء من ج ب يوهم العموم في الاشخاص والازمان
والايجاب الكلي لا يوهم ذلك وانما كانت هذه الالفاظ المستعملة في السلب الكلي

تفيد هذه الزيادة لان السلب المطلق غير معقول بل ما لم يكن طاريًا على الايجاب لا
يتحصل في العقل لكن العقل لا يلتفت الى طريانه عليه الا ان يكون رافعًا له ولا يكون رافعًا
له ما لم يكن مقتضيا للعموم فلذلك من الواجب ان يكون هذه الالفاظ تفيد التعميم في
السالب والعادات ولكنا نعلم ان ليس السلب اعم من الدائم وغير الدائم والموجه وغير
الموجه قوله وهذا قد غلط كثير من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب يريد به
ان بعض الناس اعتقد انا اذا قلنا كل ج ب فانه يفيد دوام البائية بدوام الجيمية الا انا لو
قدرنا شيئا من الجيمات خاليا عن الاتصاف بالبائية في بعض الازمنة لم يكن ذلك الحكم بان
فلا يكون كل ج ب وقد فرضناه كذلك هذا خلف فاذن قولنا كل ج ب انما يصدق اذا
كان كل ج موصوفا بالبائية ما دامت الجيمية حاصلة وعلى هذا يكون الالفاظ المستعملة
للايجاب المطلق تفيد زيادة على ذلك وهي دوام ثبوت المحمول بدوام وصف الموضوع
واعلم ان هذا الوهم وان كان قد وقع لبعضهم في جانب الكلي الموجب الا انه قد وقع في
جانب الكلي السالب اقوى لما بينا ان السلب لا ينصرف اليه الا ان يكون رافعا للايجاب
وذلك انما يحصل من السلب العام للاوقات واما الايجاب فهو معقول بذاته فيمكن
الاعتبار في حقيقته سواء كان دائما او غير دائم قوله لكن السالبة الكلية المطلقة
الى آخره اقول انه لما بين ان الالفاظ المستعملة في السلب الكلي المطلق توهم الدوام
احتال في استخراج لفظ تدل على السلب المطلق من غير تلك الزيادة وهي قولنا كل ج
يكون ليس ب او قولنا كل ج ينسلب عنه ب وقوله من غير بيان وقت وحال يعني اذا لم
نذكر مع ذلك ما يدل على بيان الوقت في دوامه او لا دوامه او على بيان الحال في اشتراطه
بشرط او عدم ذلك وهاتان العبارتان يشبهان الموجبة المعدولة لان حرف السلب
فيهما جزء من المحمول لا داخل عليه لان معناهما كل ج فهو موصوف بسلب ب وظاهر
ان ذلك موجبة لا سالبة ولاجل ذلك قال اولى الالفاظ به ذلك يعني هاتين الصيغتين
وان لم تكونا في الحقيقة للسلب لكنهما في المعنى يفيدان السلب مع انهما من ابعد الالفاظ
من ايهام الدوام قال واما في القرينة فالابعد في الجهتين الى آخره اقول لما بين
ان قولنا ليس من ج ب يوهم الدوام وقولنا كل ج يكون ليس ب لا يوهم ذلك بين ان هذا
الفرق انما يظهر كل الظهور في المطلقة فاما في الضرورية فذلك مما لا يتحقق فيه اذ الضرورة
لا تعقل الا مع الدوام وبعد ذلك حاول اظهار الفرق بين هاتين اللفظتين في الضرورية
من جهة اخرى لكن ذلك لا يتم الا بتقديم مقدمة وهي ان حق الجهة ان يكون متقدمة على الرابطة
متصلة

متصلة بها لانها صفة لذلك الارتباط دالة على كيفية او صيغة فيقال كل انسان
يجب ان يكون حيوانا وكل انسان يمتنع ان يكون حجرا وكل انسان يمكن ان يكون كاتبا وفي
السلب ان يقال كل انسان يمكن ان لا يكون كاتبا ولذلك في جميع الجهات لكن المستعمل
في اللغات بعد تقديم الجهة على الموضوع والرابطة والمحمول جميعا فيقال يمكن ان لا يكون
احد من الناس كاتبا ثم ان الجهة اذا ازيلت عن موضعها الى جانب الموضوع تصير الجهة
جهة التعميم والتخصيص لا جهة الربط وتصير المعنى ان كون جميع الناس بأسرهم كاتبا
ممكن واذا كانت الجهة جهة الربط كان المعنى ان كل واحد واحد من الناس يمكن ان يكون
كاتبا وبين المعنيين فرق لان الاول مشكوك فيه عند المحققين فان من الناس من يقول
محال ان يكون كل الناس كاتبين حتى لا يوجد واحد الا وهو كاتب والثاني غير مشكوك
فيه والمعنى الواحد لا يكون معلوما غير معلوم فظهر ان الجهة ان كانت متقدمة على
الموضوع كانت جهة للعموم وان لم تكن شاملة للآحاد الا بالقوة واذا كانت متأخرة
عنه متصلة بالرابطة كانت جهة للحمل والحكم وكانت شاملة للآحاد بالفعل فظهر
الفرق من هذه الجهة بالنسبة الى بعض الحروف من الجهات اقول قد بينا
ان بعضهم ظن ان الايجاب الكلي لا يصدق الا عند الدوام فالشيخ اراد ان يبين ههنا
بطلان ذلك لان الايجاب الجزئي بالاتفاق لا يقتضي الدوام واذا صح الايجاب الجزئي من
غير دوام صح ذلك ايضا في كل واحد من الجزئيات واذا صح ذلك في كل واحد من الجزئيات
ايضا صح ذلك في الكل وظهر بذلك ان الحكم الكلي لا يقتضي الدوام سواء كان ذلك في
السلب او الايجاب واقول هذه الحجة بعينها توجب صحة سلب الدوام في الكليات
من غير ضرورة لانه لما صح ذلك في كل واحد من الجزئيات صح ذلك في الكل وبقي الاشكال
الاشكال بحاله اشـــارة الى تلازم ذوات الجهة اقول انه لما فرغ من بيان الجهات
شرع في بيان لزوم بعضها للبعض واللوازم على قسمين فمنها ما يكون مساويا للملزوم
ومنها ما يكون اعم منه فلنذكر الملازمات المتعاكسة اولا وقد عرفت ان الجهات ثلاثة
الطبقة الاولى للوجوب واجب ان يوجد ٥ ليس بواجب ان لا يوجد ٥ ممتنع ان لا يوجد
ليس بممتنع ان يوجد ٥ ليس بممكن عامي ان لا يوجد ٥ ممكن عامي ان لا يوجد ٥ فهذه
الطبقة كما انها متلازمة فلذلك متقابلاتها التي هي نقائضها متلازمة الطبقة الثانية
للامتناع ٥ واجب ان لا يوجد ٥ ليس بواجب ان لا يوجد ٥ ممتنع ان يوجد ٥
ليس بممتنع ان يوجد ٥ ممكن بالمعنى العامي ان يوجد ٥ الطبقة الثالثة

للامكان الخاص ٥ ممكن ان يكون ٥ ليس بممكن ان يكون ٥ ممكن ان لا يكون ٥ ليس بممكن ان لا يكون ٥ واما اللوازم الغير المساوية فاعلم ان نقيض كل طبقة لازم عين ما في الطبقة الاخرى فان الجهات لما انحصرت في الثلاث كان رفع الواحد منها صادقا على الاثنين الاخرين فيكون هو اعم من كل واحد منهما وحده فعلى هذا قولنا واجب ان يوجد يلزمه نقيض الطبقة الثانية وهو ليس بواجب ان لا يوجد وما يلازمه ونقيض الطبقة الثالثة وهو ليس بممكن ان يكون او لا يكون واما الطبقة الثانية وهي واجب ان لا يوجد يلزمها نقائض الطبقة الاولى وهو ليس بواجب ان يوجد وساير ما يلازمه ونقائض الطبقة الثالثة وهي ليس بممكن ان يكون او لا يكون و الطبقة الثالثة وهو قولنا ممكن ان يكون يلزمه نقائض الطبقتين ويلزمه ايضا الممكن العامي معدولا ومحصلا وهو ليس بممكن ان يكون ليس بممكن ان لا يكون واعلم انا ان جعلنا الامكان عبارة عن سلب الامتناع امتنع جعله من باب اللوازم لان المفهوم من قولنا ليس بممكن بالمعنى العامي ان لا يكون هو انه ليس يمتنع ان لا يكون فمعناه انه يمتنع ان لا يكون فاذن المحصول من قولنا ليس ممكن ان لا يكون هو نفس قولنا ممتنع ان لا يكون فكيف يكون جعله من لوازمه فان لازم الشيء يجب ان يكون مغايرا له لكنا اذا جعلنا الامكان العامي امرا ورآء سلب الامتناع استقام الكلام ولاجله صرح الشيخ به في باب الامكان فقال الامكان هو الذي يلزم رفع الامتناع لا جرم استقام على مذهبه جعله من اللوازم فاما على ما ذكرنا ان الامكان هو نفس سلب الامتناع لا اراه امتنع جعله من اللوازم وباقي النهج لا يحتاج الى الشرح

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها

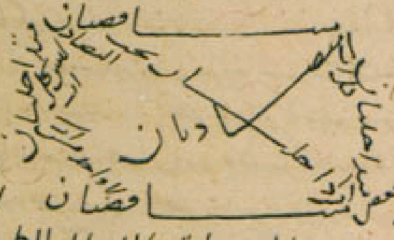
اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم او ليست القضايا تختلف بان الاختلاف مجهولا لاتيانها مثل ما يقال العدد زوج العدد فرد وبان لاختلافهما بالسلب والايجاب مثل ما يقال العدد زوج العدد ليس بزوج والتناقض انما يتحقق عند اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب ولما كان الاختلاف المطلق اعم من الاختلاف بالسلب والايجاب لا جرم ذكره اولا الاختلاف لانه كالجنس وقوله بالايجاب والسلب فصل يميزه عن ساير الاختلافات ثم القضايا المختلفة بالسلب والايجاب قد يكون متنافية وقد لا يكون وذلك اذا كانت محمولاتها مختلفة غير متنافية والمتنافية قد يكون تنافيها لذاتها وقد لا يكون مثل ما يقال هذا الشيء

انسان

انسان هذا الشيء ليس بحيوان فان هاتين القضيتين متنافيتان لكن لا لذاتهما اذ لو لم يلزم من قولنا ليس بحيوان انه ليس بانسان لم يكن بين قولنا هذا انسان وهذا ليس بحيوان منافاة فاذا المنافاة بين الانسانية واللاانسانية بالذات وبينها وبين اللاحيوانية بالعرض فلا جرم قال الشيخ على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا واعلم ان الصادق والكاذب متعين في الواجب والممتنع واما في الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه في الماضي والحال فاما في المستقبل فانه لا يجوز ان يكون الصدق والكذب متعين فيه لانا اذا قلنا زيد يمكن ان يقوم فالصدق انما يتعين ان لو كان قاعدا او عزم قيامه فعلا ولو تعين ذلك بحسب تعين بعينه لكان ذلك واجبا لا ممكنا ويخرج عن حد بعدمه واحسانه ولما لم يكن لذلك علمنا انه لا العام ولا تركه متعين ولما لم يكن لما في نفسها تعين في تعين الصدق والكذب مع تعين الخبر لا جرم لم يكن احد القولين متعينا للصدق او الكذب واعلم ان الامر وان كان في الظاهر كما ذكرنا لكنه عند المحقق ليس كذلك فان الممكنات باسرها مستندة الى واجب الوجود ولكل واحد منها وقت مقدر وحد محدود لا يمكن ان يقع الا على ذلك الوجه فان نظر اليها من حيث هي هي فلا يصدق عليها لا الوجود ولا العدم وان نظر اليها من حيث هي مرتبطة باسبابها المنتهية الى واجب الوجود فعند ذلك يكون لكل واحد منها حد محدود واجل معلوم ويكون القول المطابق لذلك صادقا والذي لا يطابقه يكون كاذبا بل يحز لا يمتزين الصادق والكاذب فيه وليس اذا لم يمكننا معرفة الصادق بعينه وجب ان لا يكون الصادق متعينا في نفسه ومما يوضح الحال فيه ان الصدق والكذب كيفيتان ثابتتان للقول وهي لا محالة مستدعي موضوعا ومحلا معينا فاذا قلنا زيد يقوم زيد لا يقوم فاما ان يكون الصدق حاصلا في الواحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق فالصادق في نفسه متعين واما ان لا يكون حاصلا في واحد منهما فحينئذ يكون كل واحد منهما خاليا عن الصدق والكذب وذلك محال واما ان يكون كل واحد منهما وجب خاليا عن الصدق والكذب ثم يكونا حاصلين فيهما فذلك غير معقول فقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم يعني الصدق والكذب في الممكنات الاستقبالية لا يتعين في المشهور لا على الحق فالشيخ واما يكون التقابل الى قوله مما عددناه غير مختلف او ليست القضايا بالمخصوصة وهي التي موضوعاتها اشخاص انما يتم التناقض فيها عند حصول شرائط سبعة الاول اتحاد الموضوع فانك

اذا قلنا العشر نصف العشرين غير مصير وعنينا بالعشرين لم يتناقضا الثاني اتحاد المحمول
الثالث اتحاد الاضافة الرابع اعتبار الجزء والكل الخامس اعتبار القوة والفعل السادس
المكان والزمان ان كان الشي مكانيا السابع الشرط وهذه الشرايط قد عدها في اخر النهج
الثالث واعلم ان اشتراط اتحاد الاضافة عند المحقق راجع الى اتحاد المحمول فانك اذا قلت
زيد ابو خالد فالمحمول بالحقيقة هو ابو خالد واذا قلت زيد ليس باب يعني لشخص اخر فالمحمول
في الموضعين ليس شيئا واحدا فلا جرم لم يحصل التناقض لاجل ان المحمول فيهما ليس بواحد
وهكذا القول في اشتراط القوة والفعل فانك اذا قلت السيف قاطع اي له صلاحية
القطع السيف ليس بقاطع اي ليس يقطع بالفعل فانهما لم يتناقضا لان المحمول مختلف واما
اعتبار الجزء والكل فقد ذكر انه راجع الى اعتبار وحدة الموضوع لا المحمول فانك اذا
قلنا الزنجي اسود في بشرته الزنجي ليس باسود اي في سنه فانهما لم يتناقضا لان الموضوع
ليس بواحد لان الموضوع في احدى القضيتين البشرة وفي الاخرى السن واما اعتبار
الشرط فهو ايضا قريب من ذلك لانك اذا قلت الاسود جامع للبصر فالمحكوم عليه هو الذات
الموصوفة بصفة السواد واذا قلت الاسود ليس بجامع للبصر فالمحكوم عليه هو الذات
لا مع السواد والذات مع السواد غير الذات وحدها فيكون ذلك لعدم وحدة الموضوع
وكذلك وحدة المكان فانك اذا قلت زيد جالس فالمحمول هو الجلوس في الدار مثلا واذا
قلت ليس بجالس اي في السوق فالمسلوب هو الجلوس في السوق وذلك عايد الى اختلاف
المحمول وكذلك اذا قلت لا موجود اي في هذا الزمان ليس موجودا اي في زمان اخر
فالمحمول الاول هو الكون في زمان اخر فظهر ان كل الشروط عند المحقق عايد الى اعتبار
وحدة الموضوع والمحمول قال فان لم تكن القضية شخصية الى قوله مثل الجزئيتين
في مادة الامكان اقول لما بين ان التناقض انما يحصل في المخصوصات الا عند حصول
الشرايط السبعة اراد ان يبين ان المحصورات لا يتحقق التناقض فيهما الا عند حصول
شرط ثامن وهو الاختلاف بالكمية وذلك لان الكليتين والجزئيتين في الوجوب والامتناع
وان كانتا تقتسمان الصدق والكذب ولكن ليس ذلك لذاتهما بل لاجل المادة والا
لكان ذلك الاقتسام حاصلا في كل المواضع لكن ليس الامر كذلك فان الكليتين في الامكان
كاذبتان والجزئيتان صادقتان فعلمنا ان ذلك الاقتسام لاجل المادة قال بل
التناقض الى اخره اقول لما بين ان الاقتسام لا يحصل في جميع المواد المتفقات الكمية
ذكر ان الاقتسام لا بد فيه من اختلاف الكمية كما لا بد فيه من اختلاف الكيفية وذلك بان
يكون

يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم ذكر بعد ذلك ان الشروط المعتبرة لا
يكتفى بها في القضايا الموجهة مثل الضرورية والممكنة بل لا بد مع تلك الشرايط من شروط
اخرى ليتحقق التناقض ثم انه شرع بعد ذلك في ايراد القضايا المختلفة بالكمية والكيفية
من المواد الثلاثة وبين ان اقتسام الصدق والكذب حاصل في كلها وغرضه من ذلك
ان القضايا لا تخلو عن ان تكون واجبة او ممكنة او ممتنعة وبين ان ذلك الاقتسام
حاصل في كلها لا جرم وجب ان يكون ذلك الاقتسام لا لنفسها ولذاتها بل لاجل المادة
وقوله في اخر الفصل واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة والمناسبات
الكاينة في مختلفات الكمية والكيفية اقول تلك المناسبات هي انا اذا وضعنا لوحا
هكذا افترض له طول وعرض وقطران
فعلى الطول هما متداخلتان الموجبة
الجزئية داخلة في الموجبة الكلية والسالبة
الجزئية داخلة في السالبة الكلية وفي العرض



هما متناقضتان لان الموجبة الكلية يناقضها
السالبة الجزئية والموجبة الجزئية يناقضها السالبة الكلية واما القطران فالاحد
من فوق الطرف الايمن الى تحت الطرف الايسر متضادان لان المتضادتين هما اللتان
يمتنع اجتماعهما على الصدق ولا يمتنع اجتماعهما على الكذب والكليتان هما كذلك
واما الاخر من فوق الطرف الايسر المنتهي الى تحت الطرف الايمن يسميان داخلتين
تحت التضاد لان الجزئيتين تحت الكليتين والكليتان متضادتان فالجزئيتان يكونان داخلتين
تحت التضاد ومن شانهما الاجتماع على الصدق في مادة الامكان ويستحيل اجتماعهما
على الكذب فهذه هي المناسبات الحاصلة بين المحصورات الاربع المختلفة بالكمية والكيفية
اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات ان الناس قد اوهموا الى اخره اقول
انا قد بينا ان الموجبة المطلقة التي ليس فيها الا اثبات المحمول للموضوع واما ان دوام
ذلك الثبوت او لا دوامه فليس فيه البتة وكذلك السالبة المطلقة هي التي ليس فيها الا
السلب فاما دوام ذلك السلب او لا دوامه فليس فيه واذا كان كذلك فالسلب المطلق
لا ينافي الايجاب المطلق لجواز حصولهما في زمانين بل السلب لا ينافي الايجاب الا الدائم
[illegible] كلها وليس ذلك هو الضروري اذ من الجائز ان يكون الايجاب المطلق كاذبا
والسلب الضروري ايضا كاذبا والحق هو السلب الدائم الغير الضروري فاذن نقيض

المطلقة هو الدائم وبعض الموجبة الكلية المطلقة السالبة الجزئية الدائمة وبعض السالبة
الكلية مباينة هي السالبة الكلية الدائمة وبعض السالبة الجزئية مباينة هي الموجبة الكلية
الدائمة قال — واما المطلقة التي هي اخص الى اخر قوله — اقول اعلم ان الوجودي
قد يراد به ما يكون ثبوت محموله لموضوعه دائما من غير ضرورة او ضروريا من غير دوام
وقد يراد به ما يكون المحمول ثابتا للموضوع لا دائما بل وقتا ما وبيان ان الشيخ وان فسره
اولا بالتفسير الاول لكنه بعد ذلك صرح بالتفسير الثاني وبسبب ذلك يختلف اجزاء نقيضه
في العدد وعلى كل حال فلا يناقضه الا الدائم كما بيناه فيما مضى ثم بعد ذلك الدوام
اما في الوجود واما في العدم وكلا القسمين اما مع الضرورة او لا مع الضرورة
فالاقسام اربعة الاول ما يكون وجوده دائما وضروريا الثاني ما يكون دائما ولا
يكون ضروريا وهذان القسمان يشتركان في دوام الوجود الثالث ما يكون عدمه
دائما وضروريا الرابع ما يكون عدمه دائما ولا يكون ضروريا وهذان القسمان يشتركان
في دوام العدم فالوجودي ان شرطنا فيه ان لا دوام خرجت الاقسام الاربعة خارجة
عنه ويكون اجزاء نقيضه اربعة وحينئذ يكون نقيض قولنا بالوجود كل ج ب انه ليس
بالوجود كذلك بل اما دائما بعض ج ب او دائما ليس كذلك ونقيض قولنا بالوجود
لا شيء من ج ب انه ليس بالوجود لا شيء بل اما دائما بعض ج ب او دائما ليس كذلك
وكذلك القول في المخصوص فاما اذا اردنا بالوجودي ما لا يكون المحمول ضروريا
للموضوع وادخلنا فيه الدائم الغير الضروري كانت اجزاء نقيضه ثلاثة فاجزاء النقيض
الموجبة ثلاثة الذي يكون وجوده دائما ضروريا والذي يكون عدمه دائما وضروريا
والذي يكون عدمه دائما ولا يكون ضروريا فهو داخل في الوجودي فالموجبة الوجودية
انما ترتفع اما بضرورة الايجاب او بضرورة السلب او دوامه والموجبة الضرورية غير
مخالفة للموجبة الوجودية في الكيف لكنهما مخالفة للسالبة الضرورية والدائمة في الكيف فعلى
هذا يجب اعتبار الدوام في الجزء المخالف للوجودية في الكيف فاما الجزء الموافق لها في
الكيف فلا يجب اعتبار الدوام فيه وظهر ان الوجودية اذا اخذناها بالتفسير الاول كانت اجزاء
نقيضها اربعة ويجب اعتبار الدوام في الموافق والمخالف واذا اخذناها بالتفسير الثاني كانت
اجزاء نقيضها ثلاثة ويجب اعتبار الدوام في المخالف دون الموافق وتبين ان الدوام لا بد من
اعتباره في المخالف على كل الاحتمالات فاما في الموافق فان اخرجنا الدائم الغير الضروري في
الوجودي وجب اعتباره والا فلا وقد بينا اضطراب تفسير الشيخ للوجودي في هذا

الكتاب فانه حين ما عد اقسام المطلقة العامة قال واما ما يكون فيه ضرورة من غير
دوام او دوام من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الخاص فادخل في الوجودي ما
يكون دائما من غير ضرورة وذكر بعد ذلك في عدة من المواضع ان الوجودي هو الذي
يكون ثبوت محموله لموضوعه غير دائم واخرج عنه الدائم وبالجملة فلا مشاحة في
الاصطلاحات ولكن لا بد من تلخيصها حتى لا يقع الاضطراب في اجزاء النقيض واما في
هذا الموضع فقد ذكر في اجزاء نقيض الموجبة الكلية الوجودية انه ضرورة السلب
او ضرورة الايجاب وهو غلط لان الدائم لا بد من اخذه في الجزء المخالف ولعل ذلك
انما وقع من الناسخ فانه اورد اجزاء نقيض الكلية السالبة انه دوام السلب والايجاب
فكذلك في اجزاء نقيض الجزئيتين اعتبر الدوام وترك الضرورة واعلم انه لما اعتبر في اجزاء
نقيض السالبة الكلية الدوام في الجزء الموافق والجزء المخالف اشعر هذا بانه اخرج الدائم
الغير الضروري عن الوجودي اذ لو كان داخلا فيه لكان قولنا بالوجود لا شيء من
ج ب انما يرتفع اما بايجاب ضروري واما بايجاب دائم غير ضروري او بسلب دائم ضروري
واما السلب الدائم الغير الضروري فانه لا يرفع الوجودي لانا ادخلناه فيه فعلى
هذا لا يحتاج الى اعتبار الدوام في الجزء الموافق فلما اعتبر الشيخ علمنا انه اخرج
ذلك عن الوجودي وكان هذا اذا دخل فيه فيكون مستدركا قال — ولا يظن ان
قولنا الى اخر قوله — فرق بين قولنا بالاطلاق ليس وبين قولنا ليس بالاطلاق
فان قولنا ليس بالاطلاق يصدق اذا كان الشيء ضروريا وقولنا بالاطلاق ليس لا يصدق
اذا كان الشيء ضروريا وانما احتاج الى هذا الفرق لانه لما بين ان نقيض الموجبة المطلقة
ما يكون رافعا لذلك الاطلاق وكان بين سالبة الاطلاق وبين السالبة المطلقة نوع اشتباه
لا جرم اظهر الفرق بينهما قال — فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسه الى اخر قوله
لما بين الشيخ ان المطلقة ليس لها من جنسها نقيض حاول حيلة في ان يجعل للمطلقة نقيضا
من جنسها وذلك بان يخصص الايجاب المطلق بما يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع
ويخصص السلب المطلق بما يدوم سلب المحمول بدوام وصف الموضوع حتى اذا قلنا كل
ج ب فمعناه دوام الباء عند دوام الجيمية ما دام الجيمية حاصلة واذا قلنا لا شيء من
ج ب فمعناه دوام سلب الباء عن ج ما دامت الجيمية حاصلة فاذا اصطلحنا على هذا
كان قولنا كل ج ب بهذا المعنى يناقضه ليس بعض ج ب بالاطلاق وقولنا لا شيء من ج ب
بهذا المعنى يناقضه بعض ج ب على الاطلاق وفي هذا الموضع شك قوي فان المطلقة

الى جعلها الشيخ نقيضا لهذا الذي اصطلح عليه في هذا الموضع لانها اما ان تكون مطلقة
بهذا المعنى او بالمعنى العام فان كان بهذا المعنى لم تكن نقيضا له اذ من الجائز اجتماعهما
على الكذب وذلك اذا لم تكن ثبوتية ولا سلبية دائما بدوام وصف الموضوع بل يكون ذلك
في بعض الاوقات مثاله قولنا لا واحد من الناس بضاحك ما دام انسانا وقولنا بعض الناس
ضاحك ما دام انسانا فانهما جميعا كاذبان وليسا بمتناقضين وان كان معنى هذا الاطلاق
الاطلاق العام لم تكن ايضا نقيضا له لصحة اجتماعهما على الصدق اذ من الجائز ان يكون
المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع ولكن لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجود الذات
فاذا زال ذلك الوصف زال ذلك المحمول بحسبه لا يكون دوام المحمول بدوام وصف
الموضوع منافيا لسلب المحمول عن الموضوع سلبا مطلقا عاما فظهر ان المطلقة ان
كانت عرفية لم تكن نقيضا للعرفية لصحة اجتماعهما على الكذب وان كانت عامة لم تكن نقيضا
ايضا لصحة اجتماعهما على الصدق وحينئذ ان نقيضه هي المطلقة العامة ولذلك قال ان
اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها ولم نقل من نوعها فان المطلقة العامة كالجنس
لهذه وقوله العامة يمكن ان يصدق مع هذه العرفية فقوله قد بينا في شرائط الموضوع
انا اذا قلنا كل ج فانه يفهم ذلك على وجهين احدهما ما يقال له ج وقد فرضه العقل
كذلك والثاني ما يكون موصوفا بالجيمية سواء كانت الجيمية حاصلة له عند الحكم او قبله
او بعده والمفهوم الاول هو المتعارف عند الناس وان كان المفهوم الثاني اعم وفقا
ان قولنا كل متحرك ساكن غير صحيح على التقدير الاول وصحيح على التقدير الثاني واذا
حملنا كلام الشيخ على المعنى المتعارف صح واستقام الكلام لانا اذا قلنا كل ج ب
ما دام ج ثم قلنا ليس كل ج ب على الاطلاق العام اردنا به ان بعض ما يقال له ج
في حال كونه ج سلب عنه ب صح التناقض واستحال اجتماعهما على الصدق والكذب واما
اذا حملناه على المعنى الاعم يوجد الشك ولا يمكن دفعه اصلا قال ومع ذلك فلا
نعوزنا مطلق وجودي الى اخره اقول انا اذا خصصنا المطلقة بما يكون المحمول
دائما بدوام وصف الموضوع دخل فيه الضروري المطلق وصار واحدا من اقسام
الوجودي لان الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع لا يخلو اما ان يكون وصف
الموضوع دائما بدوام وجود الذات او لا يكون فان كان دائما فهو الضروري المطلق
وان لم يكن دائما فهو مثل قولنا كل متحرك متغير لان المتغيرية دائمة بدوام المتحركية
والمتحركية غير دائمة بدوام وجود الذات فظهر انه لا يلزم من دوام المحمول بدوام

وصف الموضوع دوامه بدوام الذات فهذا هو الوجودي العرفي قال وان كانت
الجملة الى اخره اقول انه لما فرغ من الحيلة الاولى ذكر حيلة ثانية وهي ان الايجاب والسلب
المطلقين انما لم يتناقضا لاحتمال وقوعهما في زمانين فاذا عينا زمانا واحدا وجعلنا قولنا
كل ج ب على الجهة الحاصلة في ذلك الزمان وجعلنا قولنا ليس كل ج ب على جهة ذلك
الزمان بعينه فلا شك انه يحصل التناقض هناك وان قوما من المتقدمين تنبهوا لهذه الحيلة
لكن لا يمكن اعتبار زمان في كل المواضع لانه ربما كان المطلوب الحكم على كل الاشخاص لا على الموجودين
في زمان معين دون غيره فظاهر ان هذه الحيلة ضعيفة ايضا قال الى نقائض ذوات
الجهة اما الدائمة فنقيضها يجري على نحو ما نقيض الوجودية الى غيبة الحلة الاولى الى اخره
اقول انا قد بينا ان المطلقة العامة لا يناقضها الا الدائمة فمناقضتها تجري على نحو
ما نقيضه فاذا كانت الدائمة نقيضا للمطلقة فالمطلقة تكون نقيضا للدائمة وبهذا تبين ان
الشيخ لم يجعل نقيض العرفية عرفية بل مطلقة عامة لانه زعم ان نقيض الدائمة ما هو نقيض
العرفية وعلمنا ان نقيض الدائمة هي العامة فنقيض العرفية ايضا هي العامة قال
واما قولنا بالضرورة الى اخره اقول لما كانت الجهات ثلاثة كان رفع الواحد منها متضمنا
للاخرين مثلا اذا رفعنا الوجوب بقي الامتناع والامكان الخاص ومجموعهما داخلان تحت الامكان
العام فلا جرم لازم نقيض الضرورية هو الممكنة العامة وقد عرفت ان القضايا الموجبة
تناقضها ما يرفع جهتها فنقيض بالضرورة كل ج ب ليس بالضرورة ويلزمه بالامكان العامي
ليس بعض ج ب واما الامكان الخاصي فليس ذلك لازما للنقيض بل احد اجزائه وعرفت
ان الامكان العامي هو الذي لا ينعكس سالبه على موجبه يعني لا يلزم من صدق قولنا
يمكن ان يكون صدق قولنا يمكن ان لا يكون فان قولنا يمكن ان يكون قد دخل فيه الواجب
فلا يصدق عليه انه يمكن ان لا يكون وكما ان لازم نقيض الضروري هو الممكن العام فلازم
نقيض الممكن العام هو الضروري لان قولنا يمكن ان يكون متضمن للواجب والممكن الخاص
فاذا ارتفع ارتفعا فلا يبقى الا الممتنع وقولنا يمكن ان لا يكون متضمن للممكن الخاص والممتنع
فاذا كذب كذبا فلا يبقى الا الواجب وبعد ذلك فلا فائدة في التطويل بذكر الاقسام واما
الممكن الخاص فقولنا يمكن ان يكون نقيضه ليس بممكن فلا يلزم انه ممتنع ان يكون اكثر من
لزوم انه واجب اعني ليس لزوم الامتناع عند رفع الامكان الخاص اولى من لزوم الوجوب
بل ليس له لازم معين من جهات القضية وانما ذلك اجزاء نقيضه حتى ان ما لا يكون ممكنا فهو اما واجب
واما ممتنع وما يحمله لما كانت الجهات ثلاثة فعند ارتفاع الواحد يبقى الاثنان فاذا قلنا ليس

ممكن فقد ازلنا الامكان فلا جرم سقط الوجوب والامتناع وباقي الفصل ظاهر اشاره
الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع
حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله اقول انه ربما اشتبه المحمول بجزء منه مثل ان جزء
المحمول هو المحمول وعند ذلك يقع الغلط كما اذا قيل لا شيء من الحائط في الوتد وهو
صادق فاذا قيل لا شيء من الوتد في الحائط صار كاذبا وانما كان ذلك لان المحمول في القضية الاولى
ليس هو الوتد بل في الوتد فاذا جعلنا كل ذلك موضوعا استقام العكس وصار هكذا لا
شيء مما في الوتد بحائط فظاهر ان العكس انما يصح اذا جعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول
بكليته موضوعا وقوله في حفظ الكيفية يعني انه اذا كان الاصل سلبا كان عكسه ايضا سلبا
وان كان ايجابا كان العكس ايضا ايجابا وقوله وبقاء الصدق والكذب بحاله يريد به ان العكس
يجب ان يكون مثل الاصل في الصدق والكذب ولو لم يكن كذلك لم يسم عكسا بل قلبا فانا اذا
قلنا ليس كل حيوان انسانا صدقنا واذا قلنا ليس كل انسان حيوانا كذبنا فلا جرم لا يسمى عكسا
بل قلبا واعلم ان هذا الحد مستدرك لانه حاول تحديد مطلق العكس ثم ذكر بحيث لا يتناول
الا عكس الحمليات وهو قد اعترف اولا ان الشرطيات المتصلة تقبل العكس فتحديده العام
بحيث لا يتناول الا بعض انواعه يكون باطلا بل كان يجب ان يقول العكس هو تصيير المحكوم
به محكوما عليه والمحكوم عليه محكوما به حتى لا يتوجه الطعن قال وقد جرت العادة بان يبدأ
بعكس السالبة المطلقة الى آخره اقول ان القدماء اعتقدوا ان السالبة المطلقة
تنعكس مثل نفسها وذلك باطل لانه من الجائز ان يكون لبعض الموضوعات محمول مفارق اما
اخص منه مثل الكتابة للانسان او مساو له مثل الضحك للانسان فحينئذ يصدق بالسلب المطلق
او يقال لا شيء من الانسان بكاتب او ضاحك او متحرك ولا يصدق ان يقال لا شيء من الكاتب او الضاحك
او المتحرك بانسان بل كل كاتب وكل ضاحك بالضرورة انسان فظهر ان السالبة المطلقة
لا تقبل العكس وربما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه
ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه يريد به ان خاصة الشيء وهي التي لا توجد الا فيه اذا كانت مفارقة
صدق سلبها عن الشيء بالاطلاق ولا يصدق سلب الشيء عنها وكيف وهي لا توجد الا فيه
واعلم انه لا فائدة في تخصيص ما ذكره بالخاصة فانا بينا ان العرض العام ايضا كذلك فان
المتحرك عرض عام للانسان ثم يصدق سلبه كل الناس عن بعضه فلا تخصيصه عن قائل
قال والحجة التي يحتجون بها العكس يلزم الا ان يوجد المطلقة على احد الوجهين الآخرين
اقول يريد بالوجهين ما اشار اليه من ان بعض المطلقة احدهما سعة السالبة في

اطلاقها على مفهومها العرفي والثاني تخصيص السلب بوقت معين قال واما ان
تلك الحجة كيف هي الى آخرها تقرير الحجة هكذا اذا صدق لا شيء من الحجارة بانسان وجب
ان يصدق لا شيء من الانسان بحجارة والا فليصدق نقيضه وهو بعض الانسان حجر وبعد
ذلك يعكس ثم الحجة بطريق بيانه الاول الافتراض وهو ان نفرض شيئا معينا يكون هو
موصوفا بالحجرية والانسانية فيكون ذلك الانسان حجرا وذلك الحجر انسانا فيكون بعض
الحجارة انسانا وقد كان لا شيء من الحجارة بانسان هذا خلف والافتراض عند المحقق
قياس من الشكل الثالث لانا اذا فرضنا شيئا معينا هو حجارة وهو انسان العقد
الصادق هكذا ذلك المعين حجارة وذلك المعين انسان ينتج من الشكل الثالث بعض
الحجارة انسان الثاني ان نبين بالخلف فنقول اذا كان بعض الانسان حجرا فبعض الحجر
انسان لان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها وقد كان لا شيء من الحجر بانسان هذا
خلف وهذا الطريق لا يمكن استعماله فانا بعد لم نعرف عكس الموجبة الجزئية فكيف يمكن
بيان عكس السالبة به والشيخ لما ذكر طريق الافتراض نبه على انه لا يحتاج فيه الى
استعمال عكس الجزئي الموجب بقوله فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب واعلم
انه لو بين ذلك باستعمال عكس الجزئي الموجب لم يكن ذلك مفضيا الى الدور لان
عكس الجزئي الموجب لا يتوقف على استعمال عكس هذه السالبة بل يمكن بيانه بالافتراض
على ما سيأتي فان العلة في الاحتراز عن هذا البيان انهم لما قدموا بيان عكس السالبة
استقبحوا ان يحلوه الى عكس الموجبة التي اخروها الثالث ان يقول اذا كان بعض الناس
حجرا وكان صادقا لا شيء من الحجر بانسان ينتج من الشكل الاول ليس كل انسان انسانا هذا
خلف قال واما الجواب عنها الى آخره اقول غرضه ان يبين ان هذه الحجة لا تمشي في
السالبة المطلقة لان غايتها انه لو لم يصدق عكس تلك السالبة وجب ان يصدق الايجاب
مع ذلك السلب ونحن قد بينا ان ذلك ليس بممتنع فان السلب المطلق لا يقتضي الدوام
وكذلك الايجاب المطلق فلا يتناقضان كما يقال لا شيء من الناس بضاحك مع انه يصدق
كل انسان ضاحك قال واما على الوجهين الآخرين اقول لما بين انها لا تمشي في
السالبة المطلقة بين بمقتضيات العرفية فانا اذا قلنا لا شيء من ج ب ما دام ج صدق
لا شيء من ب ج ما دام ب والا صدق نقيضه وهو ان بعض ب ج عند كونه ب فلنفرض
شيئا معينا ولنكن د يحملون الباء والجيم اجتماعا فيكون بعض ج عند كونه
ج ب وقد قلنا لا شيء ... كذلك هذا خلف وقد عرفت ان العرفية يدخل فيه الضرورة فان

وقسم واحد من الوجودي فان كانت السالبة دايمة فلا شك ان عكسها يكون دايما فاما
ان كانت وجودية فزعم صاحب البصاير ان عكسها يكون وجوديا قال لانه لو كان عكسه
دايما لكان عكس عكسه وهو الاصل دايما وقد فرضناه لا دايم هذا خلف ومثاله اذا
كان لا شي من الابيض باسود لا دايما ما دام ابيض فلذلك لا شي من الاسود بابيض لا
دايما بل ما دام اسود وزعم بعض الافاضل من المتاخرين ان الامر ليس كذلك بل عكس
الوجودية العرفية مطلقة عرفية والحق ما قاله هذا المتاخر لانا اذا قلنا لا شي من
الكاتب بساكن ما دام كاتبا لا دايما فعكسه لا شي من الساكن بكاتب ما دام ساكنا
من غير اعتبار اللادوام فيه لان هاهنا ذاتين احديهما موصوفة بالساكنية ما دام
موجودا وهو الارض والاخرى موصوفة بها في بعض الاوقات مثل الانسان وكل واحد
منهما ما دام موصوفا بالساكنية فلا يوصف بالكاتبية فيكون احديهما وهو الارض
لا يوصف بالكاتبة دايما والاخرى وهو الانسان لا يوصف بالكاتبة في وقت ما هو
وقت كونه ساكنا لا دايما ويجوز ان يزول عنه صفة الساكنية حتى يوصف بالكاتبة بعد
ذلك وبالجملة فالكاتبة والساكنية وصفان لا يجتمعان فقط لكن الكاتبة قد تزول حيث
ان السالبة يزول عن بعض موضوعاتها حتى يثبت الكاتبة ولا يزول عن البعض ابدا
فلا يثبت الكاتبة فقط ومما يدل على ما قلناه ان عكس السالبة الوجودية لو كان وجودية
لم يكن اختلاط الوجودي والضروري في الشكل الثاني منتجا نتيجة ضرورية لكن التالي
كاذب على ما عرفته فالمقدم ايضا كاذب وستعلم بيان الشرطية في باب الاختلاطات فظهر
ان السالبة الوجودية المنعكسة قد تنعكس عرفية فالحق في عكسها ذلك والشيخ اشار
الى هذا المعنى في الشفا فانه قال وهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل فانه كما انه لا يكون
شي من الابيض اسود اي ما دام ابيض فكذلك لا شي من الاسود بابيض ما دام
اسود والشيخ اورد هذا المثال في بيان ان ذلك جايز لا لاجل ان ذلك واجب
وصاحب البصاير جعله على وجوبه وهو خطا كما فعله هذا الفاضل المتاخر قال
واما الحجة المحدثة التي لم الى اخرها اقول حاول تعميم حجة اخرى سوى ما ذكره
المعلم الاول وحكاها في الشفا بهذه العبارة ان كل ج لما كان مباينا لب وهو مباين المباين
مباين فب ايضا مباين لج فلا شي من ب ج وهذا النظم مختل جدا لانا اذا قلنا لا شي
من ج ب فالمباين لا انه مباين للمباين بل الحكم هو المباين للمباين فلو وجب في مباين
المباين ان يكون مباينا وجب ان يكون الشي مباينا لنفسه وبالجملة مخالف المخالف هو

الشي فكيف يكون مخالفا لنفسه فان اصلحوها وقالوا اذا كان لا شي من ج ب فقد
انسلب بينهما مباينة والمباينة انما تحصل من الجانبين فكما ان الباء مباين لج وجب ان يكون
ج مباينا لب فنقول عند ذلك لفظ المباينة لفظة مستعملة في المباينة المكانية او الرتبية
وبالحد والحقيقة ويستعمل ايضا في كون الشي مسلوبا عن غيره ومعلوم انه انما اريد
بالمباينة هاهنا الا السلب فاذا قلنا لما كان ج مباينا لب وجب ان يكون ب مباينا
لج ومعناه انه لما كان احدهما مسلوبا عن الاخر وجب ان يكون الاخر مسلوبا عنه
وهذا هو نفس الدعوى لا غير فيكون ذلك مصادرة على المطلوب الاول قال
واما الكلية الموجبة الى اخره اقول في هذا الفصل ثلاث دعاو احداها ان
عكس الكلية لا يجب ان يكون كليا الثاني انه لا يجب ان يكون العكس كالاصل في الجهة
الثالث ان العكس يجب ان يكون مطلقا عاما اما بيان انه لا يجب ان يكون كليا فلان
المحمول قد يكون اعم من الموضوع فيكون كل احاد ذلك الخاص موصوفا بذلك
العام ولا يكون احاد كل ذلك العام موصوفا بذلك الخاص ثم انه عقيب ذلك
بين انه لا يجب ان يكون العكس كالاصل في الجهة وهو قوله ولا يجب ان ينعكس مطلقة
صرفة بلا ضرورة يعني الوجودية الصرفة لا يجب ان يكون عكسها كذلك اذ من الجايز
ان يكون احد الشيئين واجب الثبوت للاخر والاخر ممكن الزوال عنه فان الكاتب لا
يوجد الا في انسان فالانسان ضروري له وهو غير ضروري للانسان وكذلك ما بالضرورة
المتنفس يكون حيوانا ما دام ذاته والحيوان ذو الرية ليس بالضرورة متنفسا فان المتنفسية
غير دايمة بدوام الحيوانية فانه يوجد في بعض الاوقات ولما كان عكس الوجودي تارة
يكون وجوديا وتارة يكون ضروريا وجب ان يكون العكس ما يكون مشتركا بينهما
وهو المطلق العام وهذا هو المطلوب الثالث وفيه نظر لان المطلقة العامة مشتملة
على الضرورية وعكس الضرورية على الحق وباعترافه ممكن عام فعكس المطلقة التي
احديهما لانه ان يكون ذلك عكسا للضروري يجب ان يكون ممكنا عاما ولذلك القول
في الوجودية واما ما فرض له من الاعتراض انه اذا كان كل ج ب فبعض ب ج
لانا يمكننا ان نفرض شيئا معينا وهو د موصوفا بالبائية والجيمية فبعض ب ج
وهو المطلوب فالجواب عنه ان الشيخ معترف بان عكس الضرورية ممكن عام مع ان ما
ذكره حاصل هناك فبطل هذا الكلام ولما فرغ عن الكلية الموجبة قال ولا الكلية الموجبة

الجزئية تنعكس مثل نفسها يعني كما ان الكلية تنعكس جزئية فكذا الجزئية ايضا لانا نقول قال
فان كان الكلي والجزئي الى آخره اقول لما بيّن عكس الموجبة بالافتراض اراد ان يبيّن ذلك
بالخلف ايضا لكنه خصص هذه الحجة بما يكون المحمول فيه دائما بدوام وصف الموضوع وذكر
صاحب الكشف ان هذا التخصيص غير مفيد لان الحجة عامة في كل المطلقات فانا نقول اذا
كان كل ج ب صدق بعض ب ج والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائما فينعكس
لا شيء من ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف واذا كانت الحجة عامة في كل المطلقات لم يكن
لتخصيصه بالعرفية فائدة اللهم الا ان يقال ان فائدة التخصيص ان هذا البيان موقوف على
ان عكس السالبة الدائمة دائمة وذلك لا يبين الا بعكس الموجبة الجزئية فيلزم منه الدور
ولكنه يمكن بيان ان عكس السالبة الدائمة دائمة بالافتراض فلا يلزم الدور قال واما
الجزئية السالبة فلا عكس لها اقول لانه يصدق سلب الخاص عن بعض العام ولا يصدق
سلب العام عن بعض الخاص فيصدق انه ليس كل حيوان انسانا ولا يصدق انه ليس كل
انسان حيوانا بل الصادق سلب ذلك السلب اشارة الى عكس الممكنات اما
السالبة الكلية الضرورية فهي تنعكس مثل نفسها بطريقين الاول الخلف اذا صدق بالضرورة
لا شيء من ج ب صدق بالضرورة لا شيء من ب ج والا لصدق لازم نقيضه وهو بالامكان
العام بعض ب ج فلنفرض ذلك الممكن موجودا فان الذي يمكن وجوده اذا فرض موجودا
لم يلزم من ذلك الفرض محال فان الذي لا يوجد الا اذا وجد المحال فيكون محالا فيكون
الممكن محالا هذا خلف فظهر ان فرض وجود الممكن لا يلزم منه المحال واذا فرضنا ان بعض
ب ج بالاطلاق فبعد ذلك نتم الحجة بطريقين الاول ان نعكس تلك الموجبة المطلقة حتى يصير
بالاطلاق بعض ج ب وقد كان بالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف واعلم انه يمكن بيان ذلك
من وجه آخر وهو ان يقال فاذا كان بعض ب ج بالامكان العام فبعض ج ب بالامكان
العام لان الممكنة العامة الموجبة تنعكس ممكنة عامة وقد كان بالضرورة لا شيء من ج ب
هذا خلف لكن الشيخ احترز عن ذلك لاحتياج بيان عكس الممكنة العامة الى عكس السالبة
الضرورية والثاني بالافتراض بان نفرض شيئا واحدا يكون هو الباء والجيم فيكون
بعض ج ب هذا خلف قال والكلية الموجبة الضرورية الى آخره اقول اما انه
لا يجب ان يكون عكسها كليا فلما ذكرناه في المطلقة واما ان هذا العكس لا يحفظ جهة
الاصل فقد كان القدماء يعتقدون ذلك وهو باطل لان بالضرورة كل كاتب انسان وليس
الانسان كاتبا بالضرورة ولقد كانوا يعتذرون عن ذلك من وجهين الاول يقولون
كما

كما ان كون الانسان كاتبا ممكن فكذلك كون الكاتب انسانا ممكنا لان مفهوم الكاتب مغاير
لمفهوم الانسان ومفهوم الكاتب لا يقتضي الانسانية الا بسبب خارج فاذن الانسانية
بالنسبة الى الكاتب من حيث هو كاتب بالامكان الثاني ربما يقولون لا ان كون الكاتب انسانا
بالضرورة فكذلك كون الانسان كاتبا ايضا بالضرورة لان الانسان يجب ان يكون كاتبا
ما دام كاتبا وهذان الجوابان مما المراد ان يقوله ومن قال غير هذا واشباهه بمحال فقد فلا يصدقه
فاما الاول فهو ضعيف لان المعنى بوجوب الصفة للموصوف امتناع خلو الموصوف عنها في جميع
زمان وجوده ثم ان الصفة قد تكون داخلة في الموضوع وقد تكون خارجة عنه ومعلوم
ان الشيء الذي يقال له كاتب فانه يجب ان يكون موصوفا في جميع زمان وجوده بالانسانية.
وليس يلزم من صدق قولنا الكاتب من حيث هو كاتب لا يجب ان يكون انسانا صدق قولنا
الكاتب لا يجب ان يكون انسانا فان الاول اشارة الى نفي الوجوب بجهة مخصوصة ولا
يلزم من نفي الوجوب بجهة مخصوصة نفي الوجوب مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام
وايضا فاذا قلنا الكاتب من حيث انه كاتب يمكن ان يكون انسانا وجب ان نقول في عكسه
الانسان من حيث هو انسان يمكن ان يكون كاتبا لكنا نعلم ان المراد بقولنا الانسان يمكن
ان يكون كاتبا ليس هو ان مفهوم الانسان لا يقتضي الكتابة بل ان الانسان يصح عليه
ان يكون كاتبا تارة ولا يكون كاتبا اخرى واذا كان كذلك وجب ان نحقق مثل هذا الامكان
في عكسه حتى نقول ان الكاتب يمكن ان يكون انسانا مرة وان لا يكون انسانا اخرى وان
لا نعتبر تلك الزيادة المذكورة فاما ان لا نعتبر الزيادة في الاصل ونعتبرها في العكس فذلك
مما لا يكون باطلا قطعا والجواب الثاني ايضا ضعيف لان قولنا بالضرورة كل كاتب
انسان لم نعن به وجوب كونه انسانا ما دام انسانا فلا يخلو شيء من الممكنات عن هذا
الوجوب بل عنينا به ان طبيعة الكاتب ممتنعة الخلو عن وصف الانسانية في جميع زمان
وجوده ومعلوم ان اتصاف الانسان بالكتابة ليس على هذا الوجه فظهر ان هذه الاعذار
باطلة متكلفة فاذن عكس الموجبة الضرورية ممكنة عامة هذا ما ذكره في هذا الكتاب
وفي الشفاء انه مطلقة عامة والحق ما في هذا الكتاب لان العكس قد يكون ضروريا
وقد يكون ممكنا لم يدخل بعد في الوجود مثل ان لا نبصر بعض الناس كاتبا في مدة
وجوده والمشترك بين الوجودي والضروري والممكنة الخاصة هو الممكن العام لا المطلق العام
فان من شرط المطلق العام ان يكون قد دخل في الوجود ولو في وقت واحد قال

في الموجبة الضرورية الصرفة تنعكس اتفاقية وعليه كل القياس والسالبة الضرورية
الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا مع كل انسان
حيوان ليس كل انسان حيوانا هذا ظاهر لا يحتاج الى شرح اشارة الى عكس
الممكنات الى آخره اقول اما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس
اذا صدق بالامكان العام او الخاص او الاخص لا شيء من الناس بكاتب يجب ان يصدق
باحد تلك الامكانات لا شيء من الكاتب بانسان واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس
يجب في الممكن الخاص ان يكون مثل نفسه اذ من الجائز ان يكون شيئان احدهما يكون ضروريا
للآخر والآخر لا يكون ضروريا له على ما سبق في باب الضرورة والقدماء يزعمون ان عكس
الممكن الخاص يجب ان يكون ممكنا خاصا ويعتذرون ههنا بالعذرين المذكورين في باب
عكس الضروري الموجب ولما برهن على انه لا يجب ان يكون ممكنا خاصا برهن على انه
لا بد من الممكن العام لانه اذا صدق بأي امكان كان كل ج ب صدق كل ب ج
بالامكان العام والا فليصدق لازم نقيضه وهو بالضرورة لا شيء من ب ج فينعكس
بالضرورة لا شيء من ج ب وقد كان ذلك بالامكان هذا خلف وباقي الاشارة غني
عن التفسير النهج السادس في القضايا من جهة ما يصدق بها
اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم اربعة اقول ذكر
الشيخ تقسيما يحصر مواد الحجج وليس ذلك التقسيم منحصرا مترددا بين النفي والاثبات
بل هو حاصل ضم بعضها الى بعض وتعريف المتناسبات منها والا فالتقسيم الغير المنتشر
مما يتعذر ههنا فلاجل ذلك اكتفينا بما قاله فلنشرع في شرح تلك الاقسام قال
فاما الاوليات الى آخره اقول العلم هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة للمعلوم
الخارجي وقد عرف ان ثبوت المحمول للموضوع في الوجود الخارجي قد يكون بواسطة
وقد يكون بغير واسطة وكل ما لا يكون بواسطة ولا يتوقف عليه بتوسط امر ثالث
فحكم الذهن بثبوت ذلك المحكوم لذلك الموضوع لا يكون متوقفا على الشعور بثالث
متوسط والا كان ذلك جعلا بل كما ان اتصاف احدهما بالآخر لنفس حقيقتهما لذلك
حصول ماهيتهما في الذهن يوجب على الذهن الحكم بانتساب احدهما الى الآخر لان ذلك
الانتساب حكم لا بد له من علة واذا لم يكن هناك متوسط بالفعل كان ذلك معلولا لحقيقتهما
وتصور العلة يوجب تصور المعلول فكما ان ذلك المحمول في الخارج غير محمول بتوسط بل
هو محمول حملا اوليا فلذلك في الذهن يجب ان لا يكون بتوسط شيء آخر بل يكون محمولا

عليه

عليه حملا اوليا فعلى هذا كل ما كان محمولا على الشيء في الخارج حملا اوليا فهو باضافة
الذهن كذلك وبالعكس ولكن هذا انما يجب اذا حصل تصور الموضوع والمحمول على التمام
والكمال واما اذا لم يكن كذلك بل انما عرفا من جهة بعض اللوازم لم يجب ما قلناه لان علة
ذلك الحمل هي حقيقة الموضوع والمحمول فاذا لم تحصل تصور حقيقتيهما بل المعلوم منهما
بعض لوازمهما وعوارضهما فالعلة لم تعرف من جهة عليتها بل من الجهة الاجنبية عن
الموثرية فلا جرم لا يجب حصول التصديق فعلى هذا من الاوليات ما هو اولي للكل وهو
الذي يكون تصور طرفي الموضوع والمحمول حاصلا للكل مثل قولنا الشيء لا يخلو عن النفي
والاثبات ومنها ما لا يكون جليا للكل مثل قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
فان ذلك ربما يشتبه على البعض لان تصور مفرداته غير حاصل بالتمام قال واما
المشاهدات الى آخره اقول بينا ان المحمول الذي يكون حمله اوليا في نفس الامر فانه لا بد
وان يكون حمله اوليا في الذهن فاما الذي لا يكون حمله اوليا في نفس الامر فانه يستحيل
ان يكون حمله اوليا في الذهن لان المحمول من حيث هو هو ممكن الحصول فاذا التفت الذهن
من حيث هو هو وجب ان يعتقد فيه الامكان حتى يكون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعتقد
والمعتقد من حيث هو ممكن لا يجب ان يكون حاصلا فاذا الالتفات الذهني من حيث هو هو
لا يوجب العلم بحصوله بل انما يعلم حصوله من العلم بسببه وذلك ليس هو ذات الموضوع
وجوهره والا لكان ذلك المحمول غنيا عن الواسطة في ثبوته للموضوع بل سببه هو تلك
الواسطة فاذن ذلك المحمول لا يعلم حصوله الا من جهة العلم بتلك الواسطة فظاهر ان المحمول
الذي لا يكون اوليا في نفسه استحال ان يكون اوليا عند العقل ثم انه ربما يقع الاحساس
بثبوت ذلك المحمول لجزئيات ذلك الموضوع ويحصل في النفس من ذلك عقد قوي لكنه لا
يفيد اعتقادا كليا لان الاحساس انما يكون بالجزئيات دون الكليات فالحس لا يفيد اعتقادا
كليا يقينيا قط الا اذا انضم العقل فالحكم الكلي بكون النار محرقة والشمس نيرة غير مستفاد
من الحس وكيف والحس لا يتوصل له الا الى ادراك هذه النار في هذا الوقت في هذا المحل فاما
الحكم الكلي فانما يحصل بطريق آخر ولعل تلك الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس
لقبول ذلك العقد الكلي من المبدأ الفياض ولاجل ان الحس لا يفيد اليقين الكلي اخرج الشيخ
عن درجة الاوليات وايضا فلان الحس لا يفيد الاعتقاد المطابق للمحسوس الا اذا تأيد
بحكم العقل وذلك فان الحس قد يدرك الكبير صغيرا من البعد والصغير كبيرا في الماء
والساكن متحركا كما يعرض لمن في السفينة من تخيله حركة الساحل والمتحرك ساكنا كما في

الظن ولولا فصل العقل وتمييزه بين الحق والباطل من ذلك لاختلط الصواب بالغلط
واذ لا مندوحة للحواس عن تثقيف العقل وجب تقديمه عليها وامّا قوله وكقضايا اعتادتها
بمساعدة قوى اخرى فمراده ان الذي يحكم منا بان لنا فكرا او ذكرا او شهوة وغضبا ليس من
قبيل الحواس بل نفسنا الناطقة هي الحاكمة بذلك ولما كان المدرك للمحسوسات ليس هو
جوهر النفس بل قوى جسمانية هي من شعب النفس لا جرم جعل المدرك للمحسوسات غير
المدرك لهذه الامور فان قيل لم اخرج الشيخ هذا الصنف من القضايا عن الاوليات
فنقول لان الاول قضية كلية لا يتوقف تصديق الذهن بها الا على تصور محمولها وموضوعها
على الوجه الكلي وهذا الصنف من القضايا ليس من قبيل الكليات وايضا فالتصديق بها
لا يتوقف على تصور طرفيها اولا فان علم الانسان بانه لا يتوقف على تصوره لحقيقة
الالم اولا بل على نفس حصول الالم فيه سواء كان متصورا لحقيقة الالم او لم يكن وظهر الفرق
بين هذا الباب وبين الاوليات قال ـــ واما المجربات فالى اخره اقول لسائل ان يسال
فيقول حاصل التجربة هو الحكم الكلي بثبوت محمول لموضوع لمشاهدة ذلك في امور جزئية
وهذا هو الاستقراء والاستقراء كما سياتي لا يفيد العلم فكيف جعلت التجربة مفيدة لليقين
فنقول الفرق بين التجربة والاستقراء ان المشاهدات الجزئية اذا جعلت حجة على الحكم الكلي
كان ذلك استقراء واما اذا انضم اليها قياس آخر كان ذلك تجربة مثاله ان السقمونيا اذا
عرض له اسهال الصفراء وشوهد ذلك على سبيل التكرار ثم عرف ذلك بالعقل انه ليس
اتفاقيا فان الاتفاقيات لا تكون دائمة ولا اكثرية عرف ان ذلك من افعال السقمونيا
واذ ليس ذلك اختياريا عرف انه يجب ان يكون طبيعيا واذ ليس ذلك عن جسميته والا
لساوت الاجسام في ذلك الفعل عرف ان ذلك عن قوة حاصلة فيه فتحدس يقضي بان
السقمونيا الذي في بلادنا مسهل للصفراء اذا كان المنفعل مستعدا فالمفيد لهذا
الحكم ليس مجرد المشاهدات الجزئية بل المشاهدات الجزئية اذا خالطها القياس المذكور
افاد اليقين فاما اذا اقتصر على المشاهدات في بيان الحكم الكلي كان ذلك استقراء وهو
لا يفيد اليقين ولقائل ان يقول انا لو توهمنا ان لا ناس الا في بلاد السودان ولا يتكرر
على الحس انسان الا اسود فهل يوجب ذلك ان يقع الاعتقاد بان كل انسان اسود
فان لم يوقع فلم صار تكرر يوقع وتكرر لا يوقع وان اوقع فقد اوقع خطا وصارت
التجربة غير موثوق بها فنقول التجربة لا تفيد علما كليا مطلقا بل بشرط وهو ان هذا
الشيء الذي يتكرر على الحس من الناحية التي فيها يتكرر الاحساس يلزمه الاثر المحسوس

في الاكثر فيكون كليا بهذا الشرط لا كليا مطلقا وعلى هذا الولادة اذا حدث من حيث
هي ولادة عن ناس سود او عن ناس في بلاد كذا جاز الحكم الاكثري والحكم بتلك الاكثرية
ليس دائم غير متغير واما ان احدث من حيث هي ولادة عن ناس فقط لم تكن التجربة
مقتضية فان تلك التجربة كانت في ناس سود في بلاد مخصوصة والناس المطلقون غير الناس
السود ولهذا السبب يقع الغلط كثيرا في التجربة لاجل اخذنا ما بالعرض مكان ما بالذات
فان الشيء اذا كان يوجد عند وجوده امران كان ذلك الامر عن وصف عام والوصف
العام مقابل للوصف الخاص فالوصف الخاص ايضا مقارن للحكم وان كان ذلك لوصف
مساو فوصفه الخاص المساوي مقارن للحكم وان كان لوصف خاص اخص من الطبيعة
التي للشيء فذلك الوصف الخاص عسى ان يكون هو الذي يتكرر علينا في امتحاننا ويكون ذلك
مما يلزم الكلية المطلقة ويجعلها كلية اخص من الكلية المطلقة ويكون الغفلة عن ذلك
مغلطة لنا في التجربة فان في مثل ذلك وان كان تكرر بان الشيء الفلاني يفعل كذا لكن
لا يكون لنا اليقين بان كل ما يوصف بذلك الشيء يفعل ذلك الاثر فظهر ان الاحساس
بالجزئيات اذا انضم اليها القياس المذكور لم يفد اليقين الكلي بل يفيد اليقين باكثرية
ذلك الحكم في البلاد التي يتكرر الاحساس بذلك فاذا اخذ مع هذه القيود كانت
التجربة مفيدة الحكم الكلي الدائم فان اكثرية ذلك الحكم حكم دائم وان اخذ لا مع هذه
القيود لم تكن التجربة مفيدة لليقين بل ربما افادت ظنا غالبا وان كان ضرب من
التجربة يفيد يقينا كليا جزما على غير الشرط المذكور فيشبه ان يكون وقوع ذلك اليقين
ليس عن التجربة بما هي تجربة بل عن السبب المباين الذي يفيد اليقين وهو العقل الفعال
ويكون التجربة كالمعد وليس ايضا بذلك بل المعد الملزوم الذي هو القياس بل معد فقط
فالفرق بين المحسوس والمستقرا والمجرب ان الحس لا يفيد رايا كليا وهذان قد يفيدان
والفرق بين المستقرا والمجرب ان المستقرا لا يفيد يقينا كليا اصلا بل ظنا غالبا والمجرب
يوجب كلية بالشرط المذكور لانضمام التجربة بالقياس قال ـــ وما يجري مجرى المجربات
الحدسيات الى اخره اقول ـــ استعداد النفس لاكتساب التصورات والتصديقات يسمى
ذهنا وجودة ذلك الاستعداد يسمى فهما وجودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى
من تلقاء نفسها يسمى حدسا وهذا القسم شديد المناسبة للمجربات لانك اذا شاهدت اختلاف
تشكل النور في القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس وضممت اليه القياس المذكور من ان
ذلك لو كان اتفاقيا لما كان دائما عرفت انه من الاثار الفائضة عن جوهر الشمس فظاهر

ان التجربة كما انها لا تتم الا بمشاهدة وقياس فكذلك هذه الحدسيات لكن المشكل
هو الفرق بينهما والممكن فيه ان يقال اختلاف تشكل نور القمر عند اختلاف اوضاعه
من الشمس لا يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطة ذلك المطلوب والعلامة
لذلك حاصل في نفسه فمن تنبه له عرف ان نور القمر مستفاد من الشمس واما حصول
الاسهال من السقمونيا فانه موقوف على ان يتناوله الانسان باختياره حتى يظهر عنه
بعد ذلك الاسهال فكلما كان تعرف المطلوب موقوفا على فعل الانسان فذلك يسمى
تجربة وما لا يكون كذلك بل يكون ذلك الدليل حاصلا له الا انه موقوف على تنبه
المتنبه فهو يسمى حدسيا ثم لقائل ان يقول ان كان اختلاف تشكلات القمر عند اختلاف
قربه وبعده من الشمس يستحيل ان يكون الا اذا كان نور القمر من الشمس والعلم بذلك
ضروري فذلك في الاوليات وان كان ليس كذلك فلا بد فيه من البرهان فلا يكون ذلك
من مبادي البرهان بل من الامور المطلوبة بالبرهان ثم ان ابن الهيثم عمل رسالة
ذكر فيها ان هذه المقدمة غير واجبة قال ولذلك القضايا المتواترة الى اخره اقول
الاخبار اذا تطابقت وتوافقت وعلمنا ان المخبرين لم يلق بعضهم بعضا وليس هناك احتمال
المواطاة والمواعدة على الكذب فعند ذلك يحصل اليقين بوجوب اخبارهم ولما كانت
الاخبار لا تفيد اليقين الا عند الجزم بانها ليست من الاكاذيب وذلك الجزم يحصل تارة
من كثرة المخبرين وتارة من سائر القرائن الجزم بطل قول من قال ان لتلك الشهادات
عددا معينا اذا بلغت اليه افادت اليقين واذا لم تبلغ لم تفد فانه ربما انضمت القرائن الى
عدد فيفيد اليقين ثم يوجد ذلك العدد خاليا عن تلك القرائن فلا يفيد فان الحق
ما ذكره الشيخ من ان حصول اليقين يعرف حصول العدد لا ان حصول العدد يعرف
حصول اليقين واعلم ان المتواترات والمجربات والحدسيات وان كانت مفيدة لليقين على
الوجه المذكور لكن لا يمكن اثباتها على المنكر لانها انما تفيد اليقين لقرائن لا تنضبط
ولا يمكن حصرها وذكرها على المنكر فيتعذر الاحتجاج بها قال واما القضايا التي
معها قياساتها اقول الذي عرف ان كل محمول يكون بينه وبين موضوعه واسطة
فانه ما لم يحصل للعقل شعور بتلك الواسطة امتنع منه الحكم الجزم بحمل ذلك المحمول على
ذلك الموضوع ولكن ربما تكون تلك الواسطة حاضرة عند العقل لا يحتاج في اقتناصها
الى كسب وطلب فحينئذ يحكم الذهن بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع لاجل ذلك
الوسط فيكون ذلك بالحقيقة قياسا حاضرا في الذهن مستغنيا عن الكسب والطلب

فاذا

فاذا علمنا ان الاربعة زوج والاربعة انما تنقسم بمتساويين صارت موصوفة
بالزوجية فالانقسام بمتساويين هو وسط بين الاربعة والزوجية وهو حاضر في الذهن
واذا خطر بالبال الموضوع وهو الاربعة والمحمول وهو الزوجية والوسط حاضر
وهو الانقسام بمتساويين حكم الذهن حينئذ بان الاربعة زوج لاجل الواسطة المذكورة
والدليل على ان حمل الزوجية على الاربعة بتوسط الانقسام بمتساويين انا متى جهلنا
ذلك جهلنا الزوجية وذلك مثل شكنا في ان الثمانية والستين هل هو زوج ام لا شككنا
في انه هل ينقسم بمتساويين ام لا ومتى علمنا ذلك علمنا الزوجية فظهر ان الزوجية ليست
من المحمولات الاولية بل بينها وبين الموضوع وسط والسر فيه ما بينا ان الشيء ذا السبب
لا يعلم بالحقيقة الا من جهة العلم بسببه قال واما المشهورات الى اخره اقول
المشهورات قد تشتبه بالاوليات ووجه الفرق ظاهر فان الاولي هو الذي يكون حمله على
موضوعه في الوجود بين حملا اوليا لا ثانيا اي لا يكون حمله بتوسط فان المحمول على شيء
بتوسط شيء اخر كان حمله بعد حمل ذلك الشيء فلا يكون حمله عليه اوليا بل ثانيا وهذا انما
يظهر اذا لم يكن للعقل ليحكم في ذلك موجب الا مجرد حضور طرفي الموضوع والمحمول الحكم
واما اذا كان هناك اسباب اخر من الرقة والانفة والحمية او العادة او الحمل على النظام
الكلي والمصلحة العامة فحينئذ لا يعرف ان الموجب لحكم العقل بذلك هو حضور نفس
طرفي الموضوع والمحمول او تلك الاسباب الاخر فاذا اردت ان تتخلص ذلك فعليك بان
تقدر نفسك كانك خلقت في هذه الحال وان لم تلتفت الى مقتضيات العادات واحكام
سائر القوى من الرقة والرأفة وتجردت عن كل ما تعودته والعقد من القضايا المطلقة
ثم عرضت على عقلك طرفي المحمول والموضوع فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل
بتلك النسبة كانت القضية اولية والا كانت مشهورة وهو مثل قولنا الكذب قبيح فان السبب
في شهرته تعلق المصلحة العامة به وقولنا ان الايلام قبيح والسبب فيه هو الرقة والدليل على
ان ذلك ليس من الاوليات انا عند الفرض المذكور اذا عرضنا على العقل ان الشيء لا يخلو
عن النفي والاثبات وعرضنا عليه ان الكذب قبيح وجدنا العقل جازما بالاول ومتوقفا
في الثاني فعرفنا ان ذلك ليس من المحمولات الاولية ثم ان المشهور قد يكون صادقا وقد يكون
كاذبا والصادق قد يكون اوليا وقد لا يكون بل يحتاج في اثباته الى البرهان فان كل اولي
لا بد وان يكون مشهورا لكنه لا ينعكس فعلى هذا السبب في الشهرة اما كونه اوليا او تعلق
النظام الكلي به او الانفعالات النفسانية كما ذكرناه او الاستقراء العام او الاستقرا

الخاصّ فان في كل مذهب امورا مشهورة عندهم وربما لا تكون مشهورة عند من يخالفهم
واما الوهميات فهي القضايا الكاذبة التي يقضي بها الوهم في غير المحسوسات فان
الوهم تابع للحس فتكون قضاياه في غير المحسوس كاذبة وانما تعرف كذب الوهم من وجوه
الاول انه ينكر موجودا غير محسوس ثم انه يساعد على كل المقدمات الموجبة لذلك الموجود
ولو كان حكمه الاول صادقا لما حكم بما يوجب نقيض حكمه الثاني ان ذاته ونفسه غير محسوس
مع انه موجود فلو كان حكمه بان كل موجود محسوس كاذبا فان قيل هذه القضايا تشبه
بالاوليات في قوتها وظهورها ثم انه يشهد العقل بكذبها فاذن هذه المبادي لا نعرف
حقيقتها ولا نميز خطاها عن صوابها الا بعد التامل والفكر فيكون المبدأ محتاجا
الى المبدأ فيكون دورا فنقول الجزم بانتساب المحمول للموضوع قد يكون لمجرد حضور
صورتيهما في الذهن وقد يكون بسبب آخر مثل الحس او الوهم او العادات او الانفعالات
فان كان ذلك الجزم لاجلهما كان لمجرد حضورهما كافيا في حصول تلك النسبة فتكون
الاولية الذهنية مطابقة للاولية الخارجية وان لم تكن كذلك بل السبب شيء مما ذكرناه
لم يجب ان يكون ذلك الجزم يقينا وكيف والوهم عاجز عن ادراك ما ليس بمحسوس وحكم
الحاكم فيما لا يدركه ولا يحيط به لا يكون في محل الوثوق والصواب وباقي هذا النوع غني عن
الشرح النهج السابع وقد اشتهر في التركيب الثاني وهو
الذي للحجة اقول الحجة كما تستعمل لا بتركيب الاجزاء للقضايا والقضايا بتركيب المفردات
فتركيب الحجة يقع في الدرجة الثالثة قال اصناف ما يحتج به في اثبات شيء الى قوله
والثالث التمثيل وما يتبعه اقول ان اقسام الادلة في اثبات ما ليس فيه حجة بعلته
واحد القول وان كانت الحجة التقليدية حاصلة لكنه لا يرجع اليها ولا يتمسك بها وما يحمله
فاصناف ما يحتج به من الادلة الغير التقليدية ثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل وقد بيّنا
في اول هذا الشرح كيفية هذا الحصر ويعني بجامع الاستقراء القياس المقسم الذي يسمى الاستقراء
التام وبجامع التمثيل ما يذكره الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد
والعكس او السبر والتقسيم قال واما الاستقراء الى اخره اقول الاستقراء هو اثبات
ان كليا موجب على كل اجزائه او مسلوب عنه لوجود الكلي الاول في موضوعات الكلي الثاني
وجزئياته فالكلي الاول وهو المحمول كالطرف الاكبر والكلي الثاني حقه ان يجعل حدا اوسط
وموضوعاته حقها ان تكون صغريات لكبراه فيجعل الكلي الثاني كالاصغر ويجعل موضوعاته
في مكان الاوسط فان ذلك استقراء مثاله اذا قلنا الانسان والفرس والثور حيوان

تحرك

يحرك فكه الاسفل عند المضغ اي الانسان والفرس والثور يحرك فكها الاسفل عند المضغ
اما اذا قلبنا الاوسط اصغر والاصغر اوسط وحفظنا الاكبر في مكانه فقلنا كل حيوان
فاما انسان واما فرس واما ثور وكل انسان وفرس وثور يحرك فكه الاسفل عند المضغ
انتج كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد رجع هذا الى صورة القياس الذي سماه
شرطيا الا ان الاوسط امور كثيرة هي جزئيات الحيوان وهذا لا يعلم الا ان يعد جميع الجزئيات
التي لذلك الكلي وانما ان لا نعد كل الجزئيات بل نعد الاكثر مع ايهام انه قد عد الكل والاول
هو القياس المقسم وهو الاستقراء التام وانما ينتفع به بشرط ان لا يوجد الجزئي المشكوك
فيه في اجزاء القسمة وانما يمكن ذلك على وجهين الاول ان يكون الكلي يحتمل القسمة الحاصرة
من وجهين كما اذا وقع الشك في ان الناطق ماش ام لا فقسمنا جزئيات الحيوان لا من
جهة القسمة الى الناطق وغير الناطق بل من جهة القسمة الى الماشي وغير الماشي
ووجدنا الماشي محمولا على الماشي وغير الماشي فحينئذ يتبين ان كل حيوان ماش ثم
نقول والناطق حيوان ينتج ان الناطق ماش الوجه الثاني انا اذا اثبتنا ان كل حيوان
ماش بالاستقراء وهو ان كل حيوان اما ناطق واما غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو
ماش فاذا كل حيوان ماش فاذا وقع الشك في جزئي من جزئيات الناطق انه هل هو
ماش ام لا لم يخل الشك لاندراجه تحت الحيوان واستغنائه بذلك الاستقراء لان الشخص وان
كان داخلا تحت الاستقراء لكن ذلك الدخول مجهول فنقول زيد حيوان وكل حيوان
اما ناطق واما غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو ماش ينتج فزيد ماش ولو ان
دخول زيد تحت الناطق كان حاصلا لما كنا نحتاج الى هذا الاستقراء واما الاستقراء
الناقص وهو الذي عناه الشيخ في هذا الكتاب بمطلق الاستقراء فانه لا يفيد الا الظن لانه
اذا عد اكثر الجزئيات فربما كان حكم ذلك الاقل بالخلاف وايضا فاما ان يعد معها الجزئي
الذي وقع الخلاف فيه او لم يعد فان عد كان حكمه معلوما قبل ذلك الاستقراء فلا يكون
الاستقراء مفيدا له وان لم يعد فربما كان حكم ذلك الجزئي الواحد بخلاف حكم الباقي كما ان
التمساح في انه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ بخلاف سائر الحيوانات بل ربما ينتفع
به في التجربة ولكن على الوجه الذي ذكرناه قال واما التمثيل الى اخره اقول اذا قلنا
السماء مشكل فيكون محدثا كالبيت فالذي وقع النزاع في حدوثه هو السماء وذلك يسمى
بالفرع والذي وقع الاتفاق على حدوثه هو البيت ويسمى الاصل والذي اشترك الاصل
والفرع فيه هو المشكل وهو المسمى بالمعنى والعلة والحدوث الذي هو المطلوب

تسمى بالحكم فمعلول القياس لابد له من الاركان الاربعة وهذا ايضا ضعيف اذ ليس
يلزم من اشتراك الشيئين في وصف اشتراكهما في كل وصف فان المختلفات قد تشترك في
في بعض صفاتها وكيف والمختلفات مشتركة في اختلافها فكان يجب ان يكون المختلفات
متماثلات وذلك باطل ولما عرف الاكياس منهم ضعف هذه الطريقة قالوا هذا الجامع
بيان كون المعنى علة للحكم وذلك من وجوه الاول الطرد والعكس وهو عبارة عن
بيان ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى وعدمه عند عدمه وهو ضعيف لان بيان هذا
الطرد والعكس اما ان يكون في كل الصور او في بعضها فان كان في كلها احتجنا الى ان
نبين ان الحدوث لازم للشكل في محل الخلاف وان بيناه في بعض الصور لم يجب ان يكون في
كل الصور لذلك لاحتمال ان يكون محل الخلاف على خلاف سائر الصور الثاني السبر والتقسيم
وهو ان يقال حدوث البيت اما ان يكون لوجوده او لكونه قائما بنفسه او تحيزه
والاولان باطلان والا لكان كل موجود قائم بالنفس حادثا فتعين ان يكون ذلك لتحيزه
واذا كانت التحيزية علة الحدوث فكل جسم حادث والاعتراض عليه من اربعة اوجه
الاول انه لا يجب ان يكون كل حكم معللا بعلة والا لكانت علة العلة مفتقرة الى علة اخرى
الى ما لا نهاية له واذا كان من الاحكام ما لا يعلل فربما كان الحكم في الاصل غنيا عن
التعليل فيكون التقسيم باطلا الثاني ان الاقسام منتشرة غير منحصرة فمن الجائز ان يكون
علة الحدوث وصفا اخر سوى هذه الاوصاف المذكورة وجهل المعلل والمعترض به
لا يوجب انتفاءه الثالث سلمنا الحصر لكن كانت العلة مجموع الاوصاف المعدودة لا احادها
الرابع سلمنا ان العلة منحصرة في القسم الباقي لكن يحتمل ان يكون منقسما الى قسمين ويكون
العلة خصوص احد قسميه مثلا علة كون البيت حادثا ليس هو مطلق التحيزية بل تحيزية مخصوصة
فبطل الاستدلال ... واما القياس فهو قول مؤلف اذا سلم ما اورد فيه من القضايا
لزم عنه لذاته قول اخر اقول القياس يقال على معنيين احدهما الافكار النفسانية المتألفة
التأليف المؤدي الى التصديق بشيء اخر والثاني القول المؤلف من قضايا يلزم عنها لذاتها وهذا
اللزوم عنه ليس هو من حيث هو قول مسموع وليس ايضا من حيث هو ذلك القول المسموع بل
من حيث هو قول فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يجب ان يتبعه لفظ اخر او لا يتبعه من حيث
هو قول مسموع اما من حيث هو ذلك القول المسموع بل من حيث هو قول مسموع يأتي
لغة كانت دالة على معنى معقول ومعنى الملزوم ان يكون ذلك اللفظ تحت الاقوال لمعناه
وكما ان القياس يقال على هذين فالقول الذي هو الجنس للقياس يقال على هذين لكن القياس
المعقول

المعقول تكفي اذا كان المطلوب برهانيا واما الاربعة الاخرى فانها محتاجة الى المسموع
وقولنا من قضايا احتراز عن المقدمة الواحدة فانه يلزم عكسها وعكس نقيضها وكذب
نقيضها واما القياس فلا يتألف الا عن قضيتين وقولنا اذا سلم ما اورد فيه يعني انها متى
سلمت لزم عنها غيرها سواء كانت في نفسها مسلمة كالبرهانية او منكرة لكنها بحال متى
سلمت وجب تسليم الشيء كالجدلي والخطابي والسوفسطائي فانه اذا قيل للاعمى كل ما
له عين فانه يبصر واما ان يعنى بالعين عين الينبوع او عين الحدقة او سمي مسمى بالعين فاذا
سلمنا المقدمات على اي الوجوه كانت لزمت النتيجة فان يقال بعد ذلك القياس ان الماء عين
ينبوع وكل عين ينبوع فهي يبصر او للاعمى حدقة وكل ما له عين حدقة فهو يبصر او الماء له
ما يسمى عينا وكل ما له ما يسمى عينا فهو يبصر فانك اذا سلمت هذه وان كانت كاذبة
لزمت النتيجة وكذلك القياس الشعري فانك اذا قلت فلان حسن وكل حسن قمر فان تسليم
المقدمتين يوجب ان فلانا قمر وقولنا لزم عنه اعم من اللزوم البين فلذلك يكون هذا الحد
شاملا للاقيسة البينة الانتاج مثل الشكل الاول والخفية الانتاج مثل الثاني والثالث
وقولنا لذاته احتراز عن شيئين الاول ان تلك القضايا لا تحتاج في انتاجها الى قضية اخرى
فانك اذا قلت آ مساو لب و ب مساو لج فيظن في الظاهر انه ينتج ان آ مساو لج وفي الحقيقة
لا يلزم هذه النتيجة الا مع مقدمة اخرى وهي ان مساوي المساوي مساو والثاني ان لا يكون
ذلك اللزوم بسبب مقدمة اخرى من لوازم بعض المقدمات المذكورة مثل ان يقول القائل
جزء الجوهر جوهر ان جزء الجوهر رفعه يوجب رفع الجوهر وما ليس بجوهر لا يرفع
بارتفاعه الجوهر فان جزء الجوهر جوهر فهذا لازم عما قيل لا محالة لكن لا بالذات بل بمقدمة
اخرى وهي ان ما يوجب رفعه رفع الجوهر فهو جوهر لكن المدلول من القياس ليس هذا
بل عكس نقيضه وقولنا قول اخر اي ان النتيجة يكون مغايرة للمقدمات وعلى هذا الحد شكوك
الاول ان القياسات الخلفية قياسات وليس ما يلزم عنها يلزم بالفرض بل في غاية الغلط
وايضا فالمقدمات اذا كانت ممكنة كانت النتيجة ممكنة لا ضرورية الثاني انك اوجبت ان يكون
النتيجة مغايرة للمقدمتين وهو باطل فانك اذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة فالنهار موجود فيكون اللازم عين المذكور في المقدمة وايضا اذا قلت اما ان
يكون الحركة موجودة او لا يكون لكن الحركة موجودة فينتج نقيض التالي وهو عين المقول في المنفصلة
الثالث انك اوجبت ان يكون القياس مؤلفا من قضايا وهو باطل فانك اذا قلت فلان متحرك
فهو اذن حي ولما كانت الشمس طالعة فالنهار اذن موجود الجواب عن الاول انا لا نعني

باللزوم ان يكون اللازم ضروريا بل ان يكون اللزوم ضروريا وقد عرفنا ان كل الاقيسة كذلك
وجواب الثاني ان الشيء يجب ان يكون مغايرا للقضايا المسلمة المذكورة في القياس فاذا قلنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فقد خرج كل واحد من جزئيه عن صلاحية قبول الصدق
والكذب لدخول حرف الشرط والجزاء فيهما بل المستعد للتصديق والتكذيب هو ذلك المجموع ثم
اذا استثنينا احد الجزئين حتى انتج عين التالي لم يكن الشيء واللازم شيئا من القضيتين ومجموع
الشرطية واحد جزئيها المستثناة بل الشيء مغاير لهما وهذا هو الجواب عن الاستثنائي من
المنفصلة وجواب الثالث انما الاهم في الانتاج الاستقراء معنيان محدود وقد لفظا مذكورين
عقلا فهو فهكذا سقط فلان متحرك وكل متحرك حي وقولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
منافيها مضى انما حكم المقدمتين قال واذا اورد القضايا الى اخره اقول الغرض من
هذا الفصل تعريف الالفاظ المستعملة في كتاب القياس فمنها المقدمة وهي كل قضية جعلت جزء
حجة سواء كانت الحجة قياسا او استقراء وتمثيلا فالقضية اعم من المقدمة والذي به تمتاز المقدمة
عن سائر القضايا ليس من قبيل الفصول بل من قبيل الاعراض فان القضية الواحدة اذا جعلت
جزء حجة فانها تصير مقدمة بتلك الاعتبار فاذا ازيل عنها ذلك خرجت عن ان تكون مقدمة
ومنها الحدود وهي الاجزاء الذاتية للمقدمة الباقية بعد التحليل وليس كل ما كان جزءا ذاتيا
للمقدمة كان من قبيل حدود المقدمة فان النسبة الرابطة كما عرفت هو فيهما مغايرة لماهية
الموضوع والمحمول وهي ذاتية للمقدمة بل كانها العلة الصورية التي بها تصير القضية قضية
بالفعل ومع ذلك فانها ليست من جملة الحدود بل المسمى بالحدود هو الذي مع كونه للقضية
يكون باقيا بعد تحليل القضية الى افرادها والنسبة وان كانت ذاتية لكنها لا تبقى بعد تحليل
القضية فلا جرم لا يكون ذلك من قبيل الحدود وانما سميت تلك المفردات حدودا تشبيها
بحدود الرياضيين في كونها اطرافا لما تركب عنها فانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فالجيم والباء
والالف هي التي تركب القياس عنها وهي الحدود ثم ذكر ان المقدمات لا يجب ان تكون مسلمة
بل يجب ان يكون بحال متى سلمت لزم الشيء عنها وقد ذكرناها اشارة خاصة الى
القياس في القياس على ما حققناه بحث الى اخره اقول القياس لا يخلو اما ان يكون الشيء
او نقيضه مذكورة فيه صريحا او لا يكون فالاول يسمى استثنائيا والثاني اقترانيا اما
الاقتراني فمثاله ما ذكرناه في الفصل الذي مضى واما الاستثنائي فستعرف انه قد يكون
متصلا وقد يكون منفصلا وان المتصل من المنتج قسمان احدهما ما يستثنى فيه عين المقدم
حتى ينتج عين التالي مثل قولنا ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم ولكن عبد الله غني ينتج عين
التالي

الثالث وهو انه لا يظلم والثاني الذي يستثنى فيه نقيض التالي مثل ان يقال ان كانت هذه
الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا ثم يستثنى نقيض التالي ونقول انها غيرت فينتج
نقيض المقدم وهي انها ليست حمى يوم فالقسم الاول هو الاستثنائي الذي يكون عين الشيء
فيه حاصلا بالفعل والقسم الثاني هو الذي يكون نقيض الشيء فيه حاصلا بالفعل فهذا هو
قانون هذين المثالين ثم اعلم ان الاقترانيات اما ان تكون من الحمليات فقط او من الشرطيات
فقط او تكون مختلطة والشرطيات اما ان تكون من المتصلات فقط او من المنفصلات
فقط او تكون مختلطة ومن هنا الكتاب ذكر الشيخ الحمليات باصنافها فقدمها على الشرطيات
لبساطتها وذكر من الشرطيات ما هو اقرب الى الطباع وبعد الفراغ من اصناف الاقترانيات
شرع في الاستثنائيات وبعد الفراغ من انواع الاقيسة ذكر بعض توابع الاقيسة ولواحقها
اشارة خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه مشترك الى اخره
اقول كل قضية ففيها منسوب ومنسوب اليه فاذا كانت النسبة بينهما مجهولة طلبنا شيئا
نعرف به ذلك المجهول مثلا اذا اردنا ان نعلم ان الجسم هل هو محدث ام لا فالمطلوب ان الحدوث
هل هو ثابت للجسم ام لا فقد ذلك نطلب شيئا ثالثا نسبته الى كليهما ولكن مثلا ذلك المؤلف
فان ثبوت الحدوث للمؤلف معلوم وثبوت المؤلف للجسم معلوم فهاتان النسبتان المعلومتان
بعد ان العلم بثبوت الحدوث للجسم فهذا الثالث لا بد وان يكون له الى كلا الطرفين نسبة
معلومة ولا شك انه يحصل بسبب انتسابه الى الطرفين مقدمتان فهذا الثالث المنتسب
الى الطرفين به تعرف حال النسبة المجهولة بين الطرفين ويسمى الاوسط لان الذهن حاكم باتصاف
الجسم المؤلف واتصاف المؤلف بالحدوث فهو واقع في وسط الترتيب الذهني فيكون واقعا
في وسط الترتيب الخارجي على ما حققناه فيما مضى فلا جرم سمي اوسط فظاهر فاقلنا ان
القياس الواحد لا بد فيه من حدود ثلاثة اثنان منها موضوع المطلوب ومحموله والثالث
هو الذي به انتساب لهما جميعا وتبين انه لا يمكن ان يزيد الحدود او ينقص عن هذه الثلاثة
فالحد المكرر في المقدمتين هو الاوسط وقد عرفت انه لماذا سمي بالاوسط وموضوع
المطلوب هو الاصغر ومحموله هو الاكبر وانما سمي الموضوع بالاصغر لان في القضية الكلية
يمكن ان يكون الموضوع اخص من المحمول ويستحيل ان يكون المحمول اخص منه بل اما ان يكون
مساويا له او اعم منه فلما كان الموضوع اخص من المحمول لا جرم جعل الموضوع اصغر والمحمول
اكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى واجتماع الاصغر
والاكبر يسمى الشيء وههنا بحث لا بد منه وهو انا حكمنا ههنا بوجوب تكرر الاوسط وحكمنا

اصغرا انه متى كان مكررا كان منتجا اما الاول ففيه اشكال ان انا اذا قلنا آ مساو لـ ب و ب
مساو لـ ج واستنتجنا ان آ مساو لمساوي ج فهنا هذا القياس الاوسط ليس بمكرر والنتيجة ليست
حاصلة من اجتماع الطرفين اما ان الاوسط غير مكرر فلان المقدمة الاولى وهي قولنا آ
مساو لـ ب فالالف هو الموضوع والمساوي لـ ب هو المحمول ثم اذا قلنا و ب مساو لـ ج جعلنا
موضوع هذه القضية الثانية فقط وليس هذا تمام محمول المقدمة الاولى فان محمولها كان هو
المساوي لـ ب لا ب فقط فظاهر ان الاوسط غير مكرر ثم اذا استنتجنا ان آ مساو لمساوي ج فموضوع
هذه النتيجة هو آ وهو موضوع الصغرى اما محمولها فهو مساو لمساوي ج وليس ذلك
محمول الكبرى فان محمولها هو مساوي ج فقط فظهر ان بعض الاوسط جعل جزءا من الاكبر فان
قيل هذا القياس وان كان من الظاهر كما ذكرتموه ولكن عند التحقيق الاوسط فيه مكرر لان
تقديره هكذا آ مساو لـ ب وكل مساو لـ ب فهو مساو لـ ج ينتج آ مساو لـ ج فنقول هذا باطل من وجوه
الاول وهو ان ج اما ان يكون مساويا لـ ب او لا يكون فان كان مساويا لـ ب لم يجب ان يكون
المساوي لـ ب مساويا لـ ج فالكبرى كاذبة وان كان ج مساويا لـ ب فقولنا كلما هو مساو لـ ب
داخل فيه ج فاذا حكمنا على كل ما ساوى ب ان يكون مساويا لـ ج لزم ان يكون ج مساويا لـ ج
وهذا ايضا كاذب لان المساواة تقتضي المغايرة الثاني ان قولنا كل ما ساوى ب فهو مساو
لـ ج قضية لا نعرف صدقها الا اذا عرفنا ان ب مساو لـ ج وان المساوي لمساوي مساو واذا
تقدم معرفة صدق هذه القضية الثالثة ايراد القياس على الوجه الاول فكيف يمكن تصحيح ايراده
على هذا الوجه بل يصير ذلك بيانا دوريا الثالث هب انا اذا جعلنا الاوسط فيه مشتركا
انتج ولكنه بدون ذلك ايضا ينتج فان بداية العقول قاضية بان آ اذا كان مساويا لـ ب و ب
مساو لـ ج وجب ان يكون آ مساويا لمساوي ج وان لم يخطر بالبال ما ظننتموه الاشكال
الثاني انهم اتفقوا على ان المحمول من المحمول في الشيء يجب ان يكون محمولا في الشيء مثل ما اذا
قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت يجب ان يكون الدرة في البيت والاوسط ههنا غير مكرر
لان قولنا الدرة في الحقة محموله ليس الحقة بل الكون في الحقة ثم اذا اخذنا الحقة في البيت
فقد اخذنا بعض المحمول ولا يخطر ببال عاقل ان في ليس من المحمول بل هو كالرابطة لان المحمول
بالحقيقة هو بعض القضية لان محمول الشيء صفته ومن قولنا الدرة في الحقة جعلنا الحصول
في الحقة والكون فيه صفة الدرة لا انا جعلنا الحقة صفة لها فظاهر ان ههنا الاوسط غير مكرر
فهذا ما يتعلق بهذا الموضع اما الموضع الثاني وهو قولنا اذا كان الاوسط مكررا انتج
ففيه الاشكال المشهور من انا اذا قلنا ان الانسان حيوان والحيوان جنس لزم ان يكون

الانسان جنسا وهو كاذب والجواب المشهور عنه ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس ليس
هو الحيوان المحمول على الانسان لان الحيوان بلا شرط ان يكون معه غيره او بشرط
ان لا يكون معه غيره كما عرفت والجنسية محمولة على الحيوان المجرد وهو صورة عقلية وهو غير
محمول البتة على الانسان بل المحمول عليه هو الحيوان المطلق الذي لم يشترط فيه شيء اصلا فلما
اختلف الوسط لا جرم لا يلزم الانتاج وهذا الجواب ضعيف من وجوه اما اولا فلانه اذا
كان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير محمول على الانسان ولا على الفرس وسائر الانواع فلا
يكون الحيوان الجنسي مقولا على شيء من الحقائق المختلفة فيكون الحيوان من حيث انه عرض
له انه جنس يمتنع ان يكون مقولا على شيء فضلا عن ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق
وايضا فلان الشيخ هو الذي نقلنا ان الحيوان بشرط التجريد لا يكون جنسا بل جزءا ومادة
فانه لما اراد ان يفرق بين الحيوان اذا كان جنسا وبينه اذا كان مادة قال في الشفا
ان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا هذا القدر وان يكون ما
يقترن به خارجا عنه كان مادة للانسان وان اخذ بشرط ان يكون حيوانا فقط من غير
ان يلتفت الى شرط التجريد والالحاق كان ذلك جنسا وهذا الكلام كرره في كتاب الشفا
في عدة مواضع وهو يناقض ما ذكره في حل هذا الشك وايضا فان الحيوان بشرط التجريد
يكون جزءا والجزء اقدم من الكل في الوجود فيكون الجنس سابقا على النوع في الوجود
فلا يكون الفصل مقوما له في الوجود ويكون ثبوت الجنس للنوع اقدم من ثبوت
الفصل له وكل ذلك مما ابطله الشيخ في فصول المقالة الاولى من كتاب البرهان ومن خامسة
الالهيات من الشفا فليرجع في تحقيقه اليه فظهر ضعف هذا الجواب فيجب ان يكون الجواب
ان يقال الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو الحيوان المحمول على الانسان لا كيف اتفق
لكن بشرط ان يكون معه محمولا على حقيقة اخرى وبالجملة فالحمل بحال الشركة هو الجنسية
واعتبار حمله على الانسان وحده ليس هو حملا بحسب الشركة فلا يلزم انسيته او وصف
الجنسية للحيوان عندما يكون محمولا على الانسان من حيث هو كذلك وههنا جواب اظهر منه
وهو انا اذا قلنا الانسان حيوان فان قلنا الحيوان جنس كانت الكبرى مهملة فكانت جزئية
فلا ينتج وان قلنا وكل حيوان جنس كذبت لان كل شخص من الحيوان ليس بجنس اشارة
الى اصناف الاقترانات الحملية الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في
الاخرى واما ان يكون محمولا عليهما واما ان يكون موضوعا لهما والاول ينقسم الى قسمين
اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى واما ان يكون موضوعا في الصغرى

محمولاً في الكبرى فالاول يسمى الشكل الاول فان الترتيب الطبيعي عند حاصل الاقيسة لان
الذهن ينتقل من الموضوع الى الوسط الذي هو شيء الموضوع له ومنه الى المحمول فيكون الاوسط
في نفسه اوسط في الذهن فلا جرم كان ادراكه سهلا فيقدم هذا الشكل ان عكست كبراه
صار الاوسط فيه محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني ولذلك يرتد الشكل الثاني الى الاول
بعكس الكبرى وان عكست صغراه صار الاوسط موضوعا في المقدمتين وهو الشكل الثالث ولذلك
يرتد الشكل الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان عكست مقدمتيه جميعا صار الاوسط
موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد عن الطبع لتغير
كلتي مقدمتيه عن النظم الطبيعي ووقوع الاوسط على طرفي القياس وقوله ولا ينتج منها
شيء عن جزئيتين فذلك ان الانتاج انما يحصل اذا كان حكم احدى المقدمتين متعديا الى المقدمة
الاخرى واذا كانتا جزئيتين لم يتحقق الاندراج فلا يلزم النتيجة واعلم ان القضايا التي
حصلناها سبع الممكنة العامة والمطلقة العامة والمطلقة المنعكسة والضرورية
والوجودية العامة والوجودية المنعكسة والممكنة الخاصة فاذا جعلنا كل واحدة منها
صغرى وضممناها الى الشكل حصل في كل شكل تسعة واربعون نوعا من الاختلاطات
فلنكتف هنا بمفهوم اعددناه فانه عظيم النفع الشـــــكل الاول من شرطه ان يكون صغراه
منتج القرينة اقول هذا الشكل اذا كان صغراه موجبة وكبراه كلية انتج واذا فقد الشرطان
او احدهما فلا ينتج اما بيان انه عند حصول الشرطين ينتج فلما ذكر في الكتاب وهو ان الصغرى
اذا كانت موجبة دخل الاصغر في الاوسط اما كله ان كانت الصغرى كلية او بعضه ان كانت
جزئية ثم اذا حكم على كل الاوسط بحكم سلبا كان او ايجابا كان ذلك الحكم واصلا الى ما
تحت الاوسط فلا جرم كان منتجا واما بيان انه لا يحصل الانتاج عند اختلال احد الشرطين
فلانه ان كانت الصغرى سالبة حتى كان الاصغر مباينا للاوسط امكن ان يكون الاكبر
المقول على الاوسط مقولا ايضا على الاصغر وذلك اذا كان الاصغر والاوسط داخلين
تحت الاكبر مثل ما اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان حيوان فالحق ان كل فرس
حيوان ويحتمل ايضا ان يكون الاكبر المقول على الاوسط غير مقول على الاصغر مثل ما اذا
قلنا لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان ناطق والحق انه لا شيء من الفرس بناطق فظهر ان الصغرى
السالبة لا تنتج واما ان الكبرى الجزئية لا تنتج فلان الوسط ربما كان اعم من الاصغر فاذا حكم على بعضه
بالاكبر فذلك غير البعض المحكوم به على الاصغر مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس
والحق ههنا هو السلب ويحتمل ان يكون البعض الذي جعل موضوع الاكبر هو المحمول على الاصغر

مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق والحق ههنا هو الايجاب فلم يحصل حالة
على عقمه واذا عرفت ذلك فنقول القضايا على ما عرفت اما مخصوصة او مهملة او محصورة
اما المخصوصات فلا فائدة في تركيب الاقيسة عنها والمهملة في قوة الجزئية فالقضايا النافعة
في العلوم هي المحصورات وهي اربع فاذا فرضناها صغريات واضفنا الى كل واحدة منها تلك
الاربعة حصل في كل شكل ستة عشر ضربا لكن الصغرى السالبة كلية كانت او جزئية لا ينتج فسقط
ثمانية والكبرى الجزئية لا تنتج فسقط اربع اخرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة الضرب
الاول من كليتين موجبتين ينتج كلية موجبة كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الضرب الثاني
من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا الضرب الثالث
من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا
الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض ج ب
ولا شيء من ب ا ينتج ليس كل ج ا وهذه الضروب الاربعة حاصلة في القضايا السبع وهي
بينة بنفسها الا في مادة الامكان فانا اذا قلنا بالامكان كل ج ب لم يكن الجيم مندرجا
بالفعل تحت الباء فاذا حكمنا على الباء بامكان الالف لم يكن ذلك الحكم متناولا للجيم بالفعل
لكنه يمكن ان يتناوله فان الاكبر الممكن للاوسط الممكن للاصغر يمكن ان يكون للاصغر
لان امكان الامكان قريب عند الذهن الحكم بكونه امكانا واعلم ان الممكن الخاص والوجودي
لما كان سلبهما منعكسا على الايجاب لا جرم صح ان يكون الصغرى سالبة فيهما فانه
لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون ج ا بالفعل
وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام اقول اما اذا جعلنا
الممكنة صغرى سواء كانت ممكنة عامة او خاصة وجعلنا الكبرى مطلقة احتمل ذلك وجوها
اربعة الاول ان يكون المطلقة مطلقة عامة والثاني ان يكون مطلقة منعكسة والثالث ان
يكون وجودية عامة والرابع ان يكون وجودية منعكسة فيحصل من ضم الممكنة العامة
والخاصة الى هذه الاربع ثمانية اختلاطات وتارة يكون الممكنة صغرى وتارة يكون كبرى فيكون
مجموع هذه الاختلاطات ستة عشر والشيخ فيهما اشار الى اختلاط الممكن العام بالمطلق
اذا كان المطلق كبرى لكنا نتكلم اولا في اختلاط الممكن بالوجودي ثم نتكلم فيما اشار الشيخ
اليه فنقول اذا كانت الكبرى وجودية عامة او وجودية منعكسة فالنتيجة ممكنة خاصة فانه
كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالوجود ينتج كل ج ا بالامكان الخاص وبيانه بطريق بيانه الاول
انا نفرض الصغرى الممكنة وجودية ونقول انه لا يلزم من هذا الفرض محال والامكان لا

يوجد الممكن الا عند وجود ذلك المحال وما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال فالممكن
محال هذا خلف واذا ثبت ذلك فنقول النتيجة ممكنة خاصة والا فلكان الصادق اما ضرورة الايجاب
او ضرورة السلب في البعض وذلك باطل لانا اذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية وضممناها
الى الكبرى الوجودية كانت النتيجة وجودية خالية عن الضرورة وذلك يبطل ضرورة الايجاب
او السلب في البعض او الكل الثاني لو فرضنا الحق ضرورة السلب في البعض وهو بالضرورة ليس
كل ج ا فلنجعله كبرى ونضم اليه الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية فهكذا بالوجود كل ج ب
وبالضرورة ليس كل ج ا ينتج من الشكل الثالث على ما ستعلمه بالضرورة ليس كل ب ا وقد كان حقا
ان كل ب ا هذا خلف وان جعلنا السالبة صغرى وضممناها الى كبرى القياس صار هكذا بالضرورة
ليس كل ج ب وقد كان كل ج ب بالامكان هذا خلف ولو فرضنا الحق ضرورة الايجاب فنجعلها كبرى
اولا ونضم اليها الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية بالوجود كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا
ينتج من الثالث بالضرورة بعض ب ا وقد كان كله بالوجود هذا خلف ولنجعلها صغرى ايضا ونضم
اليها الكبرى الوجودية هكذا بالضرورة بعض ج ا وبالوجود كل ب ا ينتج بالضرورة ليس كل
ج ب وقد كان كله بالامكان هذا خلف وليس لقائل ان يقول الموجهات لا تنحصر في الثاني
لانا نبين ان الموجهتين في اختلاط الضروري بغيره تنحصران واعلم ان المتقدمين انما احتاجوا
في عكس السالبات الى فرض الممكن موجودا لاعتقادهم ان الممكن اذا اختلط بالضروري في
الثالث وكانت الكبرى ضرورية لم تكن النتيجة ضرورية فلاجل ذلك احتاجوا الى ان فرضوا
الممكن موجودا حتى يكون ذلك اختلاطا من المطلق والضروري المنتج للنتيجة الضرورية لكنا
اذا نظرنا الى الحق بنفسه وبينا ان اختلاط الممكن والضروري في الثالث ينتج الضروري اذا
كانت الكبرى ضرورية امكننا اظهار الخلف المذكور من غير حاجة الى فرض الممكن موجودا
فان قيل ثم يتكرر على من يقول النتيجة ليست بالامكان الخاص بل اما بالامكان الاخص
او بالاطلاق الاخص فنقول اما انه لا يجب ان يكون بالامكان الاخص لانه من الجائز ان يكون
الاكبر اعم من الاوسط حتى يكون ثبوته للاوسط وللاصغر ثبوتا وجوديا بالامكان
الاخص واما انها لا يجب ان يصدق وجودية لانه يجوز ان يكون الواحد من الاصغر لا يوجد
له الا الاوسط في وقت حدوثه الى وقت فساده ويكون الاكبر مساويا للاوسط لا يوجد
في الاصغر الا عند وجوده فلاجل ذلك لا يصير الاصغر موصوفا بالاكبر فقط مثاله قولنا
الانسان يمكن ان يكتب وكل كاتب مماس بقلمه القرطاس فليس يلزم ان يصدق بالاطلاق ان كل
كاتب مماس بقلمه للقرطاس فالحاصل ان احتمال كون الاكبر اعم من الاوسط يمنع من وجوب

كون النتيجة ممكنا اخص واحتمال كونه مساويا للاوسط يمنع من كونها وجودية الطريق
الثالث في بيان كون النتيجة ممكنة وهو البيان اللمّي المذكور في هذا الكتاب ان الاصغر على
تقدير حصول الاوسط له كان الاكبر ايضا حاصلا له وعلى تقدير ان لا يكون حاصلا وكان
ممكن الحصول كان الاكبر ايضا ممكن الحصول فالنتيجة اذن ما يصدق على كل حال وهو الممكن
الخاص هذا اذا كانت الكبرى وجودية سواء كانت عامة او منعكسة اما اذا كانت مطلقة
عامة او منعكسة فالنتيجة ممكنة عامة لان المطلقة ان كانت ضرورية كانت النتيجة ضرورية
على ما سنبينه وان كانت وجودية كانت ممكنة خاصة على ما عرفته واذا احتمل القسمان
فالواجب ما يعمهما وهو الامكان العام هذا كله اذا كانت المطلقة كبرى اما اذا كانت صغرى
وكانت الممكنة كبرى كانت النتيجة ممكنة لان الاصغر داخل في العرف بالفعل تحت الاوسط
فيكون الحكم بامكان الاكبر له متعديا الى الاصغر قال فان كان كل ب ا بالضرورة
الى اخر هذا الاختلاط اقول لما فرغ من بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى الممكنة
والكبرى المطلقة شرع في بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية
والحق انها ضرورية مثاله بالامكان كل ج ب وبالضرورة كل ب ا ينتج بالضرورة كل ج ا
وبيانه من وجهين الاول ان يكذب كل ج ا فيصدق نقيضه ويلزم بالامكان العام ليس
بعض ج ا فيحتمل ان يكون الحق بالضرورة ليس بعض ج ا ويحتمل ان يكون الحق بالامكان
الخاص ليس بعض ج ا فان فرضنا الاول وضممنا اليه كبرى القياس هكذا بالضرورة
ليس بعض ج ا وبالضرورة كل ب ا ينتج بالضرورة ليس بعض ج ب وكان كل ذلك بالامكان
هذا خلف وان فرضنا الثاني وضممنا اليه صغرى القياس هكذا بالامكان كل ج ب
وبالامكان بعض ج ا ينتج بالامكان بعض ب ا وكان كله بالضرورة هذا خلف الطريق
الثاني وهو المذكور في الكتاب انا اذا قلنا بالضرورة كل ب ا عنينا به ان كل ما يوصف بالباء
ولو في لحظة واحدة فانه واجب الاتصاف بالالف في جميع زمان وجوده سواء كانت الباء
باقية او زايلة فانا اذا قلنا كل متحرك بالضرورة جسم عنينا به ان الذي يتصف بالمتحركية
فانه واجب الاتصاف بالجسمية في جميع زمان وجوده لا ان ذلك الوجوب يختص بزمان
حصول المتحركية بل ذلك حاصل في زمان حصول المتحركية وقبله وبعده واذا عرفت ذلك
فنقول انا اذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية لم يلزم من ذلك محال فحينئذ يصير
الجسم موصوفا بالفعل بالباء وحكمنا بان كل ما يتصف بالباء فانه في كل زمان وجوده
يجب ان يكون موصوفا بالالف وجب ان يكون الالف حاصلة للجسم في كل زمان وجوده

سواء كان موصوفا بالكتابة او لم يكن فان الذي عرف في وقت واحد انه دائما موصوف بوصف
علم انه في كل الاوقات كذلك ولو كان الا انه لا يدوم الحكم الا بعد اتصاف الجسم بالكتابة فقولنا
كل ما يتصف بالكتابة فانه دائما موصوف بالالف مع انا قد فرضناه صادقا فظهر ان النتيجة ضرورية
قال لكن الصغرى لو كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة ونتيج
لان الحكم الصغرى سالبة لازم في حكم موجبة فيكون النتيجة اذن في كيفها وجهتها تابعة
للكبرى في كل موضع من ضروب هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية
او الصغرى مطلقة خاصة سالبة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا
في شيء نذكره ولا يلتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية
والكمية وعلى الاستثناء المذكور اقول لما بين حال الصغرى الممكنة مع الكبرى المطلقة اولا
والضرورية ثانيا اراد ان يبين حكما اخر من احكام صغراه وهو ان صغرى هذا الشكل وان
وجب ان تكون موجبة لكنها اذا كانت ممكنة خاصة او مطلقة خاصة يصدق معها السالبة جاز
ان يكون سالبة لان المقصود من ايجاب الصغرى اندراجها تحت الاوسط والممكن والوجودي
لما كان ايجابها صادقا مع سلبها كان الاندراج حاصلا ثم بعد ذلك ذكر ان النتيجة في هذا
الشكل تابعة للكبرى في جميع المواضع الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية
فان النتيجة حينئذ ممكنة تابعة للصغرى واما قوله او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة
ضرورية فهذا ليس من جملة المستثنيات لان حكم المستثنى يجب ان يكون مخالفا لحكم المستثنى
عنه وهو قد حكم بان النتيجة تابعة للكبرى في الجهة والكيفية فلو كانت هذه الصورة استثناء
عنها لوجب ان يكون النتيجة ههنا مخالفة للكبرى في الجهة والكيفية وليس الامر كذلك فان الكبرى
ههنا موجبة ضرورية والنتيجة ايضا ههنا موجبة ضرورية بل هذا عطف على ما قبل
ذلك ونظم الكلام هكذا لكن الصغرى ان كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز
ان يكون سالبة ونتيج او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول ان الصغرى السالبة منتجة وبهذا
الكلام بين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك استأنف وقال
فيكون اذا النتيجة في كيفها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من ضروب هذا الشكل
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة تابعة للصغرى فاما
قوله او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فهذا من جملة المستثنيات لان حكم
المستثنى يجب ان يكون مخالفا لحكم المستثنى عنه وهو قد حكم بان النتيجة تابعة للكبرى

في الجهة والكيفية فلو كانت هذه الصورة استثناء عنها الا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى
ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فان النتيجة ضرورية تابعة للصغرى كما نحققه بعد ذلك عن قريب
وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما والظاهر انه كان في الاصل كذلك لكنه وقع فيه
تقديم وتأخير لغلط من قبل الناسخ هذا ما عندي فيه والحاصل ان النتيجة تابعة للكبرى
الا في هذين الموضعين وهو موضع بحث فينبغي ان يكون ههنا مواضع غير هذين يكون جهة
النتيجة فيها مخالفة لجهة الكبرى منها ما اذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى مطلقة وجودية
فان النتيجة ممكنة خاصة مخالفة لجهة المقدمتين ومنها ان الصغرى المطلقة العامة والكبرى
المطلقة المنعكسة فان النتيجة مطلقة عامة تابعة للصغرى لان الاكبر اذا كان دائما بدوام
الاوسط وكان الاوسط دائما بدوام وصف الاصغر كان الاكبر لا محالة دائما بدوام وصف
الاصغر فان لم يكن الاوسط دائما بدوام وصف الاصغر جاز ان يكون الاكبر دائما بدوام
وصف الاصغر بان يكون الاكبر اعم من الاوسط فيكون دائما للاصغر وجاز ان
لا يكون واذا احتمل الكل كانت النتيجة ما يعمهما وهو الاطلاق العام ومنها اذا كانت
الصغرى وجودية والكبرى مطلقة منعكسة فالنتيجة مطلقة عامة لان الاكبر موجود
في كل زمان الاوسط والاوسط موجود في بعض زمان الاصغر فالاكبر ايضا موجود
في ذلك الزمان ويحتمل ان يكون موجودا في غير ذلك الزمان حتى يكون دائما ويحتمل ان
لا يكون فالنتيجة مطلقة عامة فاما اذا كانت الصغرى وجودية منعكسة والكبرى مطلقة
منعكسة كانت النتيجة تابعة للكبرى فان الاكبر دائم بدوام الاوسط الدائم بدوام وصف
الاصغر فيكون الاكبر دائما بدوام وصف الاصغر ويحتمل ان يكون دائما بدوام وجوده
ويحتمل ان لا يكون فالواجب ما يعمهما وهو المطلقة المنعكسة قال واعلم انه اذا
كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع
موصوفا بما وصف به لم ينتظم قياس صادق من المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا
اذا قلنا كل كاتب بالضرورة انسان ثم قلنا وكل انسان فانه يوصف بانه ما دام موصوفا بانه كاتب
لا دائما وحكمنا ان كل ما يوصف بانه انسان يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى
اقول الصغرى الضرورية لا تأتلف مع الكبرى الوجودية العرفية وقد عرفت فيما تقدم
ان الذي يدوم الحكم له بدوام وصف الموضوع لا يدوم بدوام وجود الذات فهو
الوجودية العرفية مثاله قولنا بالضرورة كل فلك متحرك ثم قلنا وكل متحرك فهو متغير لا دائما

بل ما دام متحركا فقد حكمنا في الكبرى ان المتحركية ما دامت باقية كانت المتغيرية ثابتة
فعدم دوام المتغيرية في كل المتحركات يدل على عدم دوام المتحركية لكل المتحركات لان لا
دوام اللازم يدل على لا دوام الملزوم ولكنا قلنا في الصغرى ان الفلك متحرك دائما وذلك
يناقض المذكور في الكبرى والصاحب المصنف اوفق الحكم بان هذا الاختلاط غير منتج
فهو صحيح لكن التعليل بكذب الكبرى لا يستقيم من كل الوجوه فان اللادوام اذا جعلناه
جزء المحمول لزم كذب الكبرى كما ذكره اما اذا جعلناه جزء الموضوع لم يلزم كذب الكبرى
فانه من الجائز ان يكون الاوسط اعم من الاصغر مثلا كالمتحرك فانه اعم من الفلك وهو
دائم للفلك غير دائم للعنصر فيصح ان يقال كل فلك متحرك دائما ثم نقول وكل متحرك لا دائما فهو
متغير وعلى هذا الوجه لا تصير الكبرى كاذبة لكن لا يكون الاوسط متكررا فالصحيح ليس
تعليل بطلان هذا الاختلاط اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط فاما الاقتصار
على كذب الكبرى فغير جائز الجواب عنه من وجهين ذكرهما اهل التحصيل من المباحثين
الاول انا اذا اخذنا اللادوام جزءا من الموضوع اختلف الاوسط وعند ذلك لا يسمى القياس
لان القياس هو الذي يلزم من تسليم ما فيه من القضايا تسليم المطلوب وعند اختلاف
الاوسط لا يكون كذلك فلا يكون قياسا ولا يكون القضايا المذكورة صغرى وكبرى لان
الصغرى انما يكون صغرى اذا كانت جزء قياس وكذلك الكبرى فالشيخ لما حاول بيان كذب
الكبرى فلا بد وان يعرضه على وجه يسمى الكبرى كبرى ويسمى القياس قياسا حتى يمكنه ان يبين
كذبه وذلك انما يتأتى اذا كان اللادوام جزءا من المحمول الا ترى انه لما حاول التعليل باختلاف
الاوسط في كتاب الوسط جعل ذلك علة لا لكذب الكبرى بل لارتفاع القياس فظهر استقامة
كلامه في الكتابين الثاني وهو ان القضية انما تصير وجودية اذا كان اللادوام جزءا
من المحمول اما اذا كان جزءا من الموضوع لم تكن وجودية بل مطلقة لانا اذا قلنا كل متحرك
لا دائما فهو متغير لم يكن فيه بيان دوام المحمول ولا دوامه وقد عرفت ان القضايا انما تختلف
لاجل اعتبار كيفية نسبة المحمولات للموضوعات فظاهر ان القضية لا تصير وجودية الا اذا
جعل اللادوام جزءا من المحمول لكن زعم بعضهم هذا الجواب بان قال انما نعتبر اللادوام
جزءا من الموضوع ومن المحمول معا فنقول وكل ما كان موصوفا بالاوسط لا دائما فهو
موصوف بالاكبر لا دائما وهي القضية وجودية من حيث ان محمولها غير دائم بدوام
ذات الموضوع ولا يلزم منه كذب الصغرى لاختلاف الاوسط والاعتماد في الجواب على
الاول واقول فيه ان الصغرى الضرورية لا تأتلف مع الوجودية العرفية لكنها تأتلف

مع

مع الوجودية العامة فيكون النتيجة تابعة لها فالحق بل يجب ان يكون الكبرى اعم من
نفسه ومن الضرورية حتى يصدق وحينئذ فان نتيجتها يكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا
ايضا استقرا وانما يكون ضرورية لان ج يدوم بدوام ب وب يدوم آ اما الغرض اقول
لما بين ان الصغرى الضرورية لا تأتلف مع الوجودية العرفية بين انها تأتلف مع المطلقة
العرفية وهي التي يدوم محمولها بدوام موضوعها من غير اعتبار شرط اللادوام فكذا
كل فلك متحرك وكل متحرك فهو متغير ما دام متحركا فالمتغيرية دائمة بدوام المتحركية
والمتحركية دائمة بدوام ذات الفلك فيلزم ان يكون المتغيرية دائمة بدوام ذات
الفلك لان اللازم للدائم دائم وحكم الشيخ على هذه النتيجة بانها ضرورية مشيرا الى ان يكون
لاعتقاده ان الدائم في الكليات ضروري ولكن ذلك يناقض ما ذكره اولا من ان ذلك
خارج عن علم المنطق فالاولى ان يقال ان هذه النتيجة دائمة الشكل
الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا
عن ممكنتين ولا عن خلط منهما والسر في انه لا قياس عن مطلقتين موجبتين او سالبتين
ولا عن ممكنتين كيف كانت بل الاطلاق اولى في المطلقتين اذا اختلفتا في السلب والايجاب
فان الجمهور يظنون انه قد يكون منتجا قياسا ونحن نرى غير ذلك اقول هذا الشكل
لا ينتج الا اذا اختلفت مقدمتاه في الكيفية فالموجبتان لا ينتجان لان الشيء الواحد قد
يكون محمولا بالايجاب على شيئين متباينين مثل الحيوان المحمول على الانسان والفرس
وعلى شيئين متوافقين مثل الحيوان المحمول على الانسان والناطق والنتيجة في الاول
سلب وفي الثاني ايجاب وكذلك السالبتان فان الشيء الواحد قد يكون مسلوبا عن
شيئين متباينين مثل الحجر المسلوب عن الانسان والفرس وعن شيئين متوافقين مثل
الحجر المسلوب عن الانسان والناطق والنتيجة في الاول سلب وفي الثاني ايجاب فظهر انه
لا بد من الاختلاف في مقدمتي هذا الشكل بالسلب والايجاب وحاصله راجع الى ان الاوسط
لما كان حاصلا لاحد الطرفين غير حاصل للطرف الآخر وجب تباين الطرفين اذ لو لم
يتباينا استحال اتصاف احدهما بما لم يتصف به الآخر واذا عرفت ذلك ظهر عندك
انه لا ينعقد القياس في هذا الشكل عن الممكنتين العامتين والخاصتين والمطلقتين
العامتين والخاصتين ولا عن خلط بعض هذه مع بعض لان السلب والايجاب لا يجب
دوامهما في هذه المواد واذا لم يجب ذلك لم يحصل التعاند فلم يحصل بينهما التعاند
بين الاصغر والاكبر والسر فيه انه متى كان السلب والايجاب غير متنافيين كما في

هذه المواضع لم يكن القياس منتجا وان كان ذلك حاصلا في الظاهر واما اذا كان التنافي حاصلا في الحقيقة وان لم يكن ظاهرا في اللفظ كان منتجا مثل اختلاط الضروري بغيره اذا كانا موجبتين على ما سنأتي قال — م في المطلقات الصرفة والممكنات فان الاختلاف فيهما ذلك بعينه والقياس منهما عقيم في هذا الشكل وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر فلا يوجب شيء من ذلك الشيء مسلوب عن نفسه او احد الشيئين مسلوب عن الآخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة اقول — انه حكم اولا انه لا قياس عن المطلقات العامة وعن الممكنات العامة وثانيا انه لا قياس عن المطلقات الخاصة والممكنات الخاصة ووجه ذلك ما ذكرناه لكنا نعدل الى تبيين الفاظ الكتاب فنقول الشيء الواحد قد يحمل عليه الشيء الواحد تارة بالايجاب وتارة بالسلب مثل ان يقال زيد ضاحك زيد ليس بضاحك ولا يوجب ذلك سلب الشيء عن نفسه بل الشيئان المحمول احدهما على الآخر وقد يحمل على احدهما ما يسلب عن الآخر ولا يلزم من ذلك سلب احدهما عن الآخر مثل ما اذا قلنا هذا الانسان ضاحك هذا الناطق ليس بضاحك ثم لا يجب ان يقول هذا الانسان ليس هذا الناطق فهذا اذا كان الاصغر والاكبر شخصين جزئيين اما اذا كانا كليين فالامر كذلك ايضا فانه يصح ان يحمل الشيء بالايجاب المطلق على جزئيات كلي ويسلب ذلك بالسلب المطلق ايضا عن تلك الجزئيات مثل ان يقول كل واحد من الانسان ضاحك لا واحد من الناس بضاحك ولا يلزم سلب تلك الجزئيات عن انفسها وايضا يصح ان يوجد كليان متلازمان ثم يحمل على جزئيات احدهما ما يسلب عن جزئيات الآخر مثل ان يقول كل انسان ضاحك ولا شيء من الناطق بضاحك ثم لا يلزم ان يسلب الناطق عن الانسان فظهر ان الجزئي الواحد بل الجزئيان المتوافقان بل جزئيات الكلي الواحد بل جزئيات الكليين المتوافقين قد يصح ان يحمل على كل واحد من هذه الاقسام الاربعة شيء بالايجاب المطلق ثم بالسلب المطلق ومع ذلك فلا يصح سلب شيء من هذه الاقسام الاربعة عن بعضها بل الحق في هذه المواضع الايجاب وايضا الجزئيان المتباينان والكليان المتباينان قد يوجد شيء يحمل على احدهما بالايجاب المطلق ويسلب عن الآخر بالسلب المطلق ويكون الحق فيهما السلب ولما كان

اللازم

اللازم الحق تارة للسلب وتارة للايجاب علم انها عقيمة واقول — الحاصل من هذه التطويلات ان الاشتراك في شيء من الصفات كما يكون ذلك للمتماثلات فقد يكون ايضا للمختلفات فاذا كان ذلك مشتركا بين المتباينات والمتوافقات لا جرم لا يمكن الاستدلال بالاشتراك في اللازم سلبا كان او ايجابا على كون تلك الملزومات متوافقة او متباينة فاما الاختلاف في اللازم الواحد لما لم يكن الا للاشياء المختلفة لا جرم صح الاستدلال باختلاف اللوازم على تباين الملزومات واما المحمولات الامكانية والوجودية الصرفة فهي من قبيل العوارض واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات فان الشيء الواحد قد يختلف عوارضه لا جرم كانت الاقيسة الممكنة والوجودية واختلاطاتها غير منتجة واما الممكنات العامة والمطلقات العامة فلاجل كونها محتملة للممكنة والمطلقة الخاصتين لم يكن ايضا منتجا فهذا حاصل المخصوص في اقيسة هذا الشكل قال — والذي يحتجون به في الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتين الكيفية وكذا ما كلفه مما سنذكره حتى لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام الى العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما لا يصح اقول — الذي يعتقدون ان المطلقتين لا ينتجان يحتجون على ذلك اما بالعكس واما بالخلف وكلا الطريقين لا يصح فاذا قلنا بالاطلاق كل ج ب وبالاطلاق لا شيء من ا ب فهم اعتقدوا انه ينتج بالاطلاق لا شيء من ج ا وذكروا في بيانه العكس والخلف اما العكس قالوا العكس الكبرى السالبة وضمها الى الصغرى لكنا قد ذكرنا انه لا تقبل العكس واما الخلف قالوا ان كذب لا شيء من ج ا صدق نقيضه وهو بعض ج ا دائما ونضمه الى الكبرى وهو لا شيء من ا ب ينتج من الاول بعض ج ليس ب وهو يناقض الصغرى الحقة ان كل ج ب لكنا قد ذكرنا ان المطلقتين لا يتناقضان لمجرد الاختلاف في السلب والايجاب فظهر ان قياس الخلف غير منتج في المطلق قال — بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس ولها من بابها نقيض وقد علمت اي القضايا المطلقة السالبة لا كذلك فيما اذا كان بالقياس من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة وضرورية فالعبرة ان تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة اقول — لما فرغ عن اقامة الحجة على عدم انتاج المطلقتين وبين ضعف حجتهم في ذلك بين ان السالبة المطلقة اذا كانت منعكسة فان القياس المنعقد منه يكون منتجا لكن عند حصول شرطين

الاولى الاختلاف في الكمية وقد برهنا عليه الثاني الكلية للكبرى وبرهانه ان الاكبر الذي
حمل على بعضه الاوسط قد يكون غير محمول على الاصغر مثل قولنا كل ثلج ابيض وليس
كل انسان ابيض والحق انه لا شيء من الثلج بانسان وقد يكون محمولا عليه مثل قولنا كل انسان
ناطق وليس كل حيوان ناطقا والحق ان كل انسان حيوان فلما اختلف علم عقمه اما اذا جعلنا
هذه الكبرى الجزئية صغرى مثل ان نقول ليس كل حيوان ناطقا وكل انسان ناطق لزم ليس
كل حيوان انسانا وهو صادق لان سلب الخاص عن بعض العام صادق فاما على التقدير
الاول يلزم سلب العام عن بعض الخاص وهو كاذب واما قوله والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة
فهذا هو مذهب المتقدمين والشيخ رجع عن ذلك في سائر كتبه مثل الشفاء والاوسط والنجاة
وزعم ان الضروري اذا اختلط بالمطلق كانت النتيجة ضرورية سواء كانت السالبة مطلقة
او لم يكن وبالغ في ابطال مذهبهم وطول فيه فلا ادري كيف اختاره ههنا ولعله غلط
وقع من جهة الناسخ وبالجملة فالحق ما ذهب اليه في سائر كتبه ونحن نذكر ما قيل في هذه المسئلة
على الاختصار قال المتقدمون اذا كان بالوجود لا شيء من ج ب وبالضرورة كل ا ب
فالنتيجة بالوجود لا شيء من ج ا دليله بان الاول انا نعكس الصغرى السالبة ونجعلها كبرى
هكذا كل ا ب بالضرورة وبالوجود لا شيء من ب ج فبالوجود لا شيء من ا ج فينعكس بالوجود
لا شيء من ج ا الجواب من وجهين الاول ان عكس الوجودية لا يكون وجودية صرفة كما
يتناول مطلقة محتملة للضرورة الثاني لو سلمنا ذلك لكنا بينا ان الوجودية المنعكسة لا
تأتلف مع الصغرى الضرورية في الشكل الاول ولو جعلنا عكسها مطلقة منعكسة كان
الصغرى الضرورية معها تنتج نتيجة ضرورية وعكس السالبة الضرورية سالبة ضرورية
وذلك هو مذهبنا وخلاف مذهبهم الحجة الثانية قالوا لو كانت النتيجة بالضرورة لا شيء من
ج ا لكان عكسها وهو بالضرورة لا شيء من ا ج حقا فنجعلها كبرى ونجعل عكس كبرى القياس
صغرى هكذا بعض ب ا وبالضرورة لا شيء من ا ج ينتج بالضرورة بعض ب ليس ج هذا خلف
لان الصغرى الوجودية للقياس الاول كان هكذا بالوجود لا شيء من ب ج فيكون عكسه
ايضا وجوديا وهو لا شيء من ج ب وقد لزم من فرضنا النتيجة ضرورية قولنا بعض ج
بالضرورة ليس ب وهو يناقض الصغرى المفروضة فاذن النتيجة ليست ضرورية بل وجودية
فالنتيجة تابعة للسالبة المنعكسة الجواب ان الشيخ ذكر في الشفاء جوابا طويلا لا ارتضيه
لكن الذي اعول عليه ان الخلف انما يلزم اذا كان عكس الصغرى السالبة الوجودية سالبة
وجودية وقد بينا انه لا يكون كذلك بل عكسها سالبة مطلقة عامة محتملة للضرورة فكيف

ينافي

ينافي السالبة الجزئية الضرورية الحجة الثالثة تمسكوا بهذا المثال بالوجود لا شيء من الابيض
بحيوان وبالضرورة كل انسان حيوان والنتيجة بالوجود لا شيء من الابيض بانسان والجواب
ان الصغرى السالبة كاذبة لان بعض ما يقال له ابيض فهو بالضرورة حيوان اللهم الا ان يقال
المراد منه من حيث هو ابيض ليس بحيوان لكن هذه السالبة لا تنافي تلك الموجبة الضرورية
او يقال المراد منه انه لم يوجد من الحيوانات ما يكون ابيض فانه يصدق في ذلك الوقت
لا شيء من الابيض بحيوان ولكن ان اخذوا الصغرى على هذا الوجه لم تكن الكبرى ضرورية
اذ يحتمل ان لا يوجد في بعض الاوقات احد من الناس فحينئذ يكذب قولنا كل انسان حيوان
والشيخ طول في هذا الموضع من الشفاء وحاصله ما اوردناه فاما اقامة البرهان على ان
النتيجة لا يكون تابعة للسالبة المنعكسة في هذا الاختلاط فلما نذكر بعد ذلك من ان الاوسط
اذا كان ضروريا لاحدهما وغير ضروري للآخر وجب ان يكون بين الطرفين مباينة ضرورية
والا لكان ضروريا لاحدهما كما يكون ضروريا للآخر فظهر ان العبرة في هذا الشكل ليس
بالسالبة المنعكسة قال فالضرب الاول كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا
نعكس الكبرى فيصير ولا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من
الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى اقول فائدة قوله العبرة في الجهة للكبرى
انما يظهر في المختلطات لا في الاقيسة البسيطة وقد بينا انه ليس الامر كذلك الضرب
الثاني لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الصغرى فيصير فلا شيء من ب ج
ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه
المطلق من المطلق الثالث مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بين كما
عرفت الرابع مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج ليس بعض ج ا والا لكان كل ج ا
وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف لكن د
البعض الذي هو ج وهو ليس ب فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض ج د
فلا كل ج ا ومن ههنا تعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن ان يبين هذا الضرب بالعكس
لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى جزئية فلا يلتئم منهما ومن الصغرى قياس فانه
لا قياس عن جزئيتين اقول اما حكمه في سائر هذه الضروب انها تابعة للسالبة في الجهة
فقد بينا انه ليس كذلك ولا فائدة في اعادة ذلك في كل واحد واحد من الضروب فلنتكلم
الان في غرض آخر في كل واحد من الضروب فنقول هذا الشكل ايضا مشتمل على ستة عشر
قرينة كالشكل الاول الا انا لما اشترطنا الكبرى الكلية سالبة كانت او موجبة فقد سقط

منها ثمانيه ولما اعتبرنا اختلاف المقدمتين في الكيفيه سقطت من الثمانيه الباقيه اربع اخرى
وبقيت القراين المنتجه اربع لما كانت قراينها غير بينه الانتاج احتجنا الى ما نبينها الضرب
الاول من كليتين والكبرى سالبه ينتج كليه سالبه كل ج ب ولا شي من ا ب فلا شي من ج ا بيانه
من وجوه ثلثه الاول هو البرهان اللمي وهو ان الباء لما كان حاصلا لكل الجيم وغير حاصل
في شي من الالف كان بين الجيم والالف مباينه اذ لو لم تتباينا لكان الالف موصوفا بالباء
كما ان الجيم موصوف به الثاني انا اذا عكسنا الكبرى ارتدت القرينه الى ثاني الشكل الاول
هكذا كل ج ب ولا شي من ب ا فانه ينتج المطلوب الثالث الخلف ان كذب لا شي من ج ا صدق
نقيضه وهو بعض ج ا ولا شي من ا ب ينتج فبعض ج ليس ب وكان كل ج ب هذا خلف الضرب
الثاني من كليتين والصغرى سالبه هكذا لا شي من ج ب وكل ا ب فلا شي من ج ا وبيانه بالطرق
الثلثه الا انا نحتاج ههنا الى عكسين فانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى ثم نعكس النتيجه الثالث
من جزئيه موجبه صغرى وكليه سالبه كبرى بعض ج ب ولا شي من ا ب فبعض ج ليس ا لانه
لما كان الباء حاصلا في بعض الجيم وهو غير حاصل في شي من الالف كان الالف مباينا لذلك
البعض من الجيم فاما العكس والخلف فهو ظاهر الرابع من سالبه جزئيه صغرى وموجبه
كليه كبرى ليس كل ج ب وكل ا ب فليس كل ج ا لان الباء لما لم يكن حاصلا لبعض ج وهو
حاصل لكل الالف كان بين الالف وبين ذلك البعض من الجيم مباينه واما طريق العكس فههنا
غير ممكن لان الصغرى سالبه جزئيه لا تقبل العكس والكبرى موجبه كليه وهي تنعكس جزئيه
والبرهان لا يتحصل واما الخلف فهكذا ان كذب ان ليس كل ج ا صدق نقيضه وهو كل ج ا
وكل ا ب فكل ج ب وكان صغرى انه ليس كل ج ب هذا خلف وههنا طريق اخر يسمى الافتراض وهو
قياسان احدهما من ذلك الشكل والثاني من الشكل الاول فلنفرض الجيم الذي ليس ب د فنقول
لا شي من د ب ونضم اليه الكبرى وهي كل ا ب ينتج من هذا الشكل لا شي من د ا وهو احد القياسين
ثم نقول بعض ج د ولا شي من د ا ينتج بعض ج ليس ا وهو المطلوب وقول الشيخ ههنا ان
العقم في الجهه السالبه فقد عرفت ان الامر ليس كذلك قال هذا كله وليس في المقدمات
ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الخمس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع
انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الخمس يوجب منع انعقاد القياس من هذا الخلط فان
كان من الخمس الذي يستعمله الان والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشروط
فان كانت الكبرى كليه سالبه من باب المطلق المذكور رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف
فانتج ولكن النتيجه التي عرفتها في الشكل الاول وان لم يكن سالبه بل موجبه كيف ذلك لم يكن

قياس

قياس الا في فصل لا نحتاج اليه ههنا اقول قد عرفت ان اختلاط الممكن والمطلق ينتج
على سبيل غير وجهها بحسبه ما لم ينتج فان الممكن العام والخاص اذا اختلط بالمطلق العام والوجودي
العام مع احتمال ان يجعل الكبرى مطلقه تاره وممكنه اخرى حصلت ثمان اختلاطات غير منتجه
بالبرهان المذكور فاما الممكنان اذا اختلطا بالمطلقه العرفيه والوجوديه العرفيه فان كانت
الكبرى سالبه مطلقه كان الاختلاط منتجا فلنذكر ضروبه الضرب الاول كل ج ب بالامكان
العام او الخاص ولا شي من ا ب بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان لا شي من ج ا بالامكان العام
بيانه بالطرق الثلثه اما اللمي فلان الاصغر ممكن الاتصاف بالاوسط وكلما اتصف بالاوسط
استحال اتصافه بالاكبر فامكان اتصافه بالاوسط المنافي للاكبر يوجب امكان خلوه عن الاكبر
وكما انا اذا حكمنا بامكان اتصاف الاصغر بالاوسط يجب ان يصدق ذلك الامكان سواء كان
ذلك الاتصاف حاصلا او غير حاصل فلذلك يجب الحكم بامكان خلوه عن الاكبر يجب ان يصدق
ذلك الامكان سواء كان ذلك الخلو حاصلا او غير حاصل وذلك هو الامكان العام اما بيانه
بالعكس فهو انا اذا عكسنا الكبرى كانت الصغرى ممكنه والكبرى مطلقه منعكسه في
الشكل الاول واما بالخلف فهو انه ان كذب لا شي من ج ا صدق بالضروره بعض ج ا
ولا شي من ا ب بالاطلاق المنعكس ينتج بالضروره بعض ج ليس ب وكان كل ج ب بالامكان هذا
خلف اما اذا جعلنا كبرى هذا الضرب وجوديه منعكسه فربما يظن ان النتيجه ممكنه خاصه
لاجل ان الكبرى الوجوديه تنعكس وجوديه وذلك ينتج في الشكل الاول ممكنه خاصه والحق
ان لا ينتج الا ممكنه عامه لما بينا ان عكس السالبه الوجوديه سالبه مطلقه عامه وهي مع الصغرى
الممكنه ينتج ممكنه عامه كما ذكرنا . الضرب الثاني لا شي من ج ب بالامكان العام او الخاص وكل
ا ب بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان العام لا شي من ج ا لكن لا يمكن بيانه بالعكس لان الصغرى
السالبه الممكنه لا تنعكس والكبرى المطلقه الموجبه تنعكس جزئيه فان جعلناها كبرى كانت الصغرى
سالبه والكبرى جزئيه في الشكل الاول وان جعلناها صغرى والسالبه كبرى كان ذلك هو الشكل
الرابع بل بيانه بالوجه اللمي ان الاوسط لما كان لازما للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر كان
الاكبر ايضا ممكن الزوال لان لازم الشي اذا كان ممكن الزوال كان ملزومه ايضا كذلك ويمكن ان
يبين بالخلف ايضا كما ذكرناه اما اذا جعلنا كبرى هذا الضرب وجوديه منعكسه فالحكم ايضا
ذلك بعينه هذا كله اذا جعلنا الكبرى مطلقه اما اذا جعلناها ممكنه لم ينتج اصلا فالضرب الاول
بالاطلاق المنعكس كل ابيض فهو مفرق للبصر بالامكان العام او الخاص ولا شي من الجسم بمفرق
للبصر فلا يمكن ان ينتج لا شي من الابيض بجسم حقا لم ينتج لان دوام مفرقيه البصر للجسم عند حصول

الا بعضه لا ينافي امكان سلب مفارقة البصر عن الجسم في وقت اخر وبالجملة فهذا النوع من
السلب والايجاب لا يكون متنافيين فلم يكن ذلك منتجا فاما ان جعلنا الصغرى وجودية منعكسة
فالحكم ذلك ايضا بعينه الضرب الثالث بالاطلاق المنعكس لا شيء من ج ب وبالامكان العام
او الخاص كل أ ب هذا ايضا غير منتج لانا اذا قلنا لا شيء من المتحرك بساكن وبالامكان كل جسم
ساكن لا يلزم لا شيء من المتحرك بجسم لان المتحرك مع انه جسم دائما يسلب عنه الساكن ما دام متحركا
ويكون الساكن ممكن الوجود لكل جسم فلا يلزم من منافاة الساكن للمتحرك ما دام متحركا وامكان
ثبوته للجسم وقوع المنافاة بين المتحرك والجسم فاما ان جعلنا الصغرى وجودية منعكسة فان
كانت الكبرى ممكنة عامة فهو عقيم لما ذكرناه وان كانت الكبرى ممكنة خاصة مثل لا شيء من ج ب
بالوجود وكل أ ب بالامكان الخاص قال صاحب الكشف النتيجة موجبة جزئية ممكنة عامة
لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى ليرجع الى الاول فينتج لا شيء من أ ج بالامكان الخاص
والسالبة الممكنة الخاصة لا تنعكس الا اذا قلبت الى الايجاب ثم تنعكس موجبة جزئية ممكنة عامة
فاما ان كانت الصغرى مطلقة منعكسة وهي محتملة للضرورة الوجودية فبتقدير كونها ضرورية
تكون النتيجة ضرورية لانا نعكس السالبة فتصير بالضرورة لا شيء من ب ج ونضمها الى الكبرى فكذا
كل أ ب بالامكان فبالضرورة لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من أ ج فبالضرورة لا شيء من ج أ
وبتقدير كون المطلقة وجودية منعكسة كانت النتيجة جزئية موجبة ممكنة عامة واذا كانت
النتيجة تارة سالبة ضرورية وتارة موجبة ممكنة كان عقيما فالحاصل ان الصغرى ان كانت مطلقة
منعكسة كان القياس عقيما وان كانت وجودية منعكسة لم يكن عقيما واعلم ان ذلك بناء على الصغرى
السالبة الوجودية تنعكس وجودية صرفة حتى يقال ان النتيجة الحاصلة منه ممكنة خاصة تحتمل
نقيضها بكونه جزئية عامة ونحن قد بينا ان عكس الوجودية مطلقة منعكسة فبطل هذا الفرق
بل الحق ان هذا الاختلاط غير منتج للعلة التي ذكرناها في سائر الاختلاطات فالحاصل في اختلاط
الممكن والمطلق ان الكبرى اذا كانت سالبة مطلقة كان منتجا يمكن بيانه بالطرق المذكورة
وان كانت الكبرى موجبة مطلقة كان منتجا لكن لا يبين بالعكس بل بالخلف واما ان كانت الكبرى
ممكنة فانه لا ينتج اصلا فقوله ينتج ان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور رجع بالعكس
الى الشكل الاول او بالخلف فانتج النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول معناه ان الكبرى ان
كانت مطلقة سالبة منعكسة رجع عند العكس الى الشكل الاول وكانت النتيجة ممكنة عامة وان
كانت السالبة المنعكسة وجودية كان عكسها في المشهور وجوديا والنتيجة ممكنة خاصة وفي
التحقيق كان عكسها مطلقا منعكسا وكانت النتيجة ممكنة عامة وقوله وان لم يكن سالبة

بل

بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياس فيه نظر لما بينا ان من ذلك ما يكون منتجا وقوله الاختلاط بتفصيل
يحتاج اليه ههنا وهو ان يكون المقدمتان مختلفتين في الوجود الذي لا ضرورة فيه وكان احدهما
الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخر في كون ما ج دائما
ما دام موصوفا بذلك يريد به ان احدى المقدمتين اذا كانت مطلقة منعكسة او وجودية منعكسة
كان الاوسط لا محالة دائما بدوام وصف الموضوع والمقدمة الاخرى اذا كانت ممكنة خالية
عن الضرورة المطلقة والمقيدة او كانت وجودية من جنس ما لا ينعكس وهي التي يكون المحمول
في بعض اوقات وصف الموضوع فحينئذ يكون الاوسط بالنسبة الى احد الطرفين دائما بدوام
الوصف الذي جعل معه موضوعا وبالنسبة الى الطرف الاخر يكون حاصلا عنه وذلك يوجب
تباين الطرفين اذ لو لم يتباينا لكانت تلك الضرورة المعينة حاصلة للطرفين ولكنا قد بينا ان هذه
المنافاة انما تلزم اذا كانت المطلقة كبرى اما اذا كانت صغرى فلا يلزم ذلك قال ويجب ان
نقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هيئة الضروب اقول اذا كان احدى المقدمتين
ضرورية والاخرى وجودية او ممكنة كانت النتيجة ضرورية بمثل العلة التي ذكرناها الان لان
الاوسط بالنسبة الى احد الطرفين ضروري وبالنسبة الى الطرف الاخر غير ضروري فالضرورة
ثابتة في احد الطرفين دون الاخر وذلك يوجب تباين الطرفين والا لاستحال اختلافهما في
ثبوت الضرورة وعدمها قال بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات الى اخر الباب
اقول الموجبتان والسالبتان اذا كانت احداهما ضرورية والاخرى غير ضرورية ينتجان
نتيجة ضرورية فان ب اذا كان ثابتا للجسم او لما يعرض جسما غير ضروري وثابتا للالف او لما
يعرض الفا ضروري وجب ان يكون بين الجسم والالف تباين ضروري لا يدخل احدهما في
الاخر ولا يكون ذلك الدخول ممكنا واعلم ان هاتين المقدمتين وان كانتا غير مختلفتين في الكيفية
ظاهرا لكن الاختلاف حاصل في التحقيق لان ضرورة ثبوت ذلك المحمول حاصلة لاحد الطرفين
بالضرورة ومسلوبة عن الطرف الاخر بالضرورة فانا يمكننا ان نقول بالضرورة كل أ ضروري له ب
وبالضرورة لا شيء من ج ضروري له ب اي بالضرورة لا شيء من ج أ فالحاصل ان امثال هذا
عند التحقيق قياس مركب من قضيتين ضروريتين مختلفتين في السلب والايجاب ولولا ذلك لم يكن
القياس منتجا في هذا الشكل الشكل الثالث الشرط في كون قرائنه منتجة ان يكون
الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلية ايهما كان وقوله الاوسط في هذا الشكل
موضوع للاكبر والاصغر وكل محمولين يجتمعان في شيء واحد فقد التقيا في ذلك الشيء وذلك يقتضي
حمل احدهما على الاخر ولكن لا يجب ان يكون ذلك الحمل كليا اذ من الجائز ان يكون المحمول اعم

من الموضوع فالبعض الحاصل منه في ذلك الموضوع وان صار ملاقيا للمحمول الثاني الا ان
البعض الاخر لا يكون ملاقيا له بل مباينا عنه فلهذا لم يكن نتيجة هذا الشكل الا جزئية ونقول
يجب ان يكون احدى المقدمتين كلية اذ لو كانتا جزئيتين لكان من المحتمل ان يكون البعض الذي
مع الاصغر يكون مغايرا للبعض الذي مع الاكبر فلا يحصل الالتقاء بينهما واما ايجاب الصغرى
فلان الاصغر المسلوب عن الاوسط يحتمل ان يكون خارجا عن الاكبر مباينا له مثل قولنا
لا شيء من الناطق بسواد وكل ناطق مفرق للبصر والحق ههنا السلب ويحتمل ان يكون داخلا
فيه مثل ما اذا قلنا في الكبرى وكل ناطق لون والحق ههنا الايجاب فاما اذا جعلنا السالبة
كبرى كان اللازم سلب الخاص عن بعض العام وذلك غير ممكن واعلم ان قرائن هذا الشكل
ايضا ستة عشر فاذا الغينا الصغرى السالبة كلية كانت او جزئية سقط منها ثمانية واذا اشترط
كلية احدى المقدمتين سقط قرينتان وبقيت المنتجة ستة ثم منها ما يكون كبراها كلية ومنها ما
يكون جزئية موجبة ومنها ما يكون جزئية سالبة فالذي يكون كبراه كلية يرتد بعكس الصغرى
الى الاول والذي كبراه جزئية لا يرتد بعكس واحد الى الاول لانا لو عكسنا صغراه كانت جزئية ولا
قياس عن جزئيتين بل يجب ان يعكس الكبرى ويجعلها صغرى ثم يعكس النتيجة قال واعلم ان
العبرة في الجهة المحفوظة وفي الجهة التي ينعقد في الشكل الاول منها على قياس ما اوردناه
انما هو الكبرى الى اخر الفصل اقول جهة النتيجة في هذا الشكل مثل جهتها في الشكل الاول
فحيث كانت النتيجة هناك تابعة للكبرى كانت ههنا كذلك وحيث كانت ثم تابعة للصغرى كانت
ههنا ايضا كذلك لان هذا الشكل يرتد الى الاول بعكس الصغرى ان كانت الكبرى كلية وان
كانت جزئية فمتى يطرق الافتراض ان النتيجة تابعة للكبرى والاولى ان نعد القرائن ونصحح ما
اذ شئناه في كل واحد منها الضرب الاول كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا والجهة ما يكون
حاصلا في الاول لانا اذا عكسنا الصغرى هكذا بعض ب ج وينتج المطلوب ويبين ايضا
بالخلف وبطريق اخر هو ان الالف والباء لما اجتمعتا في الجيم حصل بينهما التلاقي ثم
يحتمل ان يكون لمانع عن الحكم التلاقي ويحتمل ان لا يكون فاذا الالتقاء الجزئي حاصل بالفعل
فبعض ب ا الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة الضرب الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى فهذه الضروب
الاربعة يرتد الى الاول بعكس الصغرى لاجرم جهة النتيجة هي الحاصلة في الاول الضرب
الخامس من موجبتين الكبرى جزئية فعالة بالامكان كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا ينتج بعض
ب ا بالضرورة فلو عكسنا صغراه صارت جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل نعكس

كبراه ثم نعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب فبعض ا ب ونعكس فبعض ب ا
٢ واما بيان الجهة فبالافتراض لنفرض الجيم الذي هو بالضرورة ا د فنقول بالضرورة
كل د ا ثم نقول كل د ج وكل ج ب بالامكان فكل د ب بالامكان ثم نقول كل د ب بالامكان
وكل د ا بالضرورة ينتج بعض ب ا بالضرورة فظهر ان جهة النتيجة في هذا الشكل مثل ما
يكون في الشكل الاول لكنها يتبع احدى العكس بالعكس وفي العكسين بالافتراض وقد اعتقد
قوم ان جهة النتيجة في ذي العكسين مثل جهة الصغرى لانا نحتاج الى ان نعكس الصغرى
ونجعلها كبرى فاذا عكسنا تلك النتيجة بقيت تلك الجهة بعد العكس ونحن قد بينا ان العكس لا
يحفظ الجهة فبطل ظنهم الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة
كبرى بالامكان كل ج ب وبالضرورة ليس كل ج ا فبالضرورة ليس كل ب ا وهذا لا
يمكن بيانه بالعكس لان الكبرى الجزئية لا تنعكس والصغرى تنعكس جزئية ولا قياس
عن جزئيتين وانما يمكن بيان النتيجة اما بالخلف وهو مشهور او بالافتراض وهو ايضا
يبين الجهة فلنفرض الجيم الذي ليس بالالف د فلا شيء من د ا ثم نقول وكل د ج وكل
ج ب فكل د ب ثم نقول وكل د ب وبالضرورة لا شيء من د ا ينتج بالضرورة ليس كل
ب ا ويمكن ان يبين بالطريق الذي ذكرناه انه اذا كان بالامكان كل ج ب فالباء التي
تكون في الجيم الذي يستحيل اتصافه بالالف يجب ان يستحيل اتصافه بالالف فبالضرورة
ليس بعض ب ا وهو المطلوب فظهر ان ههنا النتيجة تابعة للكبرى الا في مواضع الاستثناء
في الشكل الاول فان ههنا يكون كذلك وبالله التوفيق النهج الثامن
في القياسات الشرطية وفي توابع القياس اقول ان الاقترانات الحاصلة في الشرطيات
كثيرة واستقصاء القول فيها يستدعي كتابا مفردا والشيخ ههنا اقتصر على ما هو اقرب
هو اقرب الى الفهم فيما اورده الاقترانات الكائنة من المتصلات ولا بد من اشتراكهما في جزء فاما
ان يكون الاوسط تاليا في الاول مقدما في الثاني وهو الشكل الاول واما ان يكون
تاليا فيهما جميعا وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما فيهما جميعا وهو الشكل الثالث
والشرائط المعتبرة في كل شكل من هذه الشرائط المعتبرة في الحمليات ولكن في الضرب
الاول من الشكل الاول الذي هو اكمل قياسات هذا الباب شك وهو انا اذا قلنا
كلما كان الانسان فردا فالانسان عدد وكلما كان الانسان عددا فالانسان زوج ٧
فالمقدمتان صادقتان والنتيجة كلما كان الانسان فردا فالانسان زوج وهي كاذبة
والجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها وصادقة بحسب الالزام فلذلك النتيجة وان

كانت كاذبة في نفسها لكنها صادقة بحسب الالزام ويجب ان يعلم ان هذه الاقيسة انما
تنعقد اذا كانت المتصلة لزومية فاما اذا كانت اتفاقية فلا فائدة فيها ومما ذكر من الاقترانات
ما يحصل من الاختلاط المتصل والحملي وذلك على قسمين الاول ان يكون الحملية صغرى
والقريب منه من الطبع ما كان على منهاج الشكل الاول وهو ان يكون الحملية موجبة ومحمولها
يكون موضوعا لاجزاء الاتصال ويكون المتصلة كلية ومثاله المذكور في الكتاب الاثنان
عدد وكل عدد اما زوج واما فرد وقد ينعقد القياس منهما على هيئة الشكل الثالث
لكنه يكون بعيدا عن الطبع فاما على هيئة الشكل الثاني فلا ينعقد اصلا واما اذا كانت
المتصلة صغرى فالقريب من الطبع ما يكون على هيئة الشكل الاول ويكون الاقتران مع
الحملية بعد اجزاء الاتصال ويكون مشتركا في محمول واحد ويكون اجزاء الاتصال
مشتركة في الموضوع ولكل حملي اشتراك مع اجزاء الاتصال وينتج حملية ومثاله المذكور
في الكتاب لكل آ اما ب واما د وكل ب ح وكل د ح فكل آ ح ثم ذكر بعد
ذلك اختلاط الحملي والمنفصل وذلك ما يكون من المنفصل صغرى والحملية كبرى ويكون
الحملية مشاركة لتالي المنفصلة لكونه اقرب هذه القياسات الى الطبع والاولى ان يحلل
قياس الخلف الى هذا النوع وانت تعلم انه ينعقد فيه الاشكال الثلاثة والشرائط
المذكورة هناك معتبرة فيهما ايضا ويكون النتيجة متصلة مقدمها مقدم الشرطية
وتاليها نتيجة التأليف من تاليها المقترن بالحملية وقد عرفت ان المتصلة قد يكون مركبة
من متصلتين مثل قولنا ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس
غاربة فالليل موجود ثم اذا ضممنا الى ذلك متصلة من متصلتين يشارك تاليها تاليها هكذا
وكلما كان الليل موجودا فالاعشى يبصر ينتج متصلة من متصلتين مقدمها مقدم الاولى
وتاليها نتيجة التأليف من تاليها المقترن بالمتصلة الاخرى هكذا ان كان كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالاعشى يبصر فهذا قدر ما
اورده في هذا الكتاب من الشرطيات اشارة الى قياس المساواة انه ربما
عدل الى آخره اقول انما افرد قياس المساواة بالذكر لاشتماله على حق من المباحث
الاول انه اذا كان ج مساو لب و ب مساو لا فالناس يظنون انه يلزم منه ان ج
مساو لا وليس كذلك بل اللازم منه ان ج مساو لمساوي آ ثم يضم الى هذه النتيجة
مقدمة اخرى وهي ان مساوي المساوي مساو حتى يلزم منه ان ج مساو لا والثاني ان الاوسط
فيه غير متكرر بل المتكرر بعضه والثالث ان موضوع النتيجة يكون موضوعا للصغرى

ومحمولها يكون محمولا في الكبرى وقد عرفنا ان محمول نتيجة القياس الاول من هذا الباب ليس
مجرد محمول الكبرى بل ذلك محمول الكبرى مع بعض الاوسط الرابع انه لا يطرد في سائر
المواد فانا اذا قلنا ج مخالف لب و ب مخالف لا لا يلزم ان يكون ج مخالفا لا لان مخالف
المخالف ربما يكون مماثلا الخامس في استعماله في هذه المادة ايضا نوع اشكال لانه اذا
كان ج مساو لب و ب نصف لا فالحكم يكون ج مساويا لمساوي ج ونصف المساوي
مساو وهو اخلف لان المساواة تعدا للعارض ولما كان هذا النوع من القياس مشتملا
على هذه المباحث لاجرم افرده بالذكر والله اعلم اقسام الى القياسات الاستثنائية
اقول الاستثنائي مؤلف من مقدمتين احداهما الشرطية والثانية يجوز ان يكون
حملية او شرطية لكنها بالجملة وضع احد جزئي الشرطية او نقيضها ويلزم من ذلك وضع الجزء
الثاني او رفعه فان كان جزء الشرطي شرطيا فهي شرطية وان كان حمليا فهي حملية فالشرطية
والاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة الى آخره اقول الاستثنائي اما ان يكون
متصلا او منفصلا فان كانت متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي لانه متى
وجد الملزوم وجد اللازم واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان عدم اللازم
دليل على عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم لا ينتج اذ من المحتمل ان يكون التالي
اعم من المقدم ولا يلزم من عدم الخاص عدم العام وكذلك استثناء عين التالي لا ينتج
اذ لا يلزم من وجود العام وجود الخاص واما اذا كانت الشرطية منفصلة فاما
ان يكون حقيقية او لا يكون فان كانت حقيقية فاما ان يكون ذات جزئين او اكثر
فان كانت ذات جزئين فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض ايهما
كان ينتج عين الآخر فيكون هناك نتائج اربع واما ان كانت ذات ثلاثة اجزاء مثل
قولك العدد اما زائد واما ناقص واما مساو فاذا استثنيت عين ايهما شئت انتج
نقيض البواقي وذلك يحتمل وجهين الاول ان لا يكون النتيجة واحدة بل يتعدد مثل ما
اذا قلنا هو مساو ينتج ليس بزائد ولا ناقص والثاني ان ينتج نقيض المنفصلة التي تم من
الباقيين مثل انه ليس اما زائدا واما ناقصا واما ان كانت المنفصلة غير حقيقية فان
كانت مانعة عن الجمع كان استثناء عين ايهما كان منتجا نقيض الآخر لانهما وصفان
يجوز خلو المحل عنهما فلا يلزم من ارتفاع احدهما وجود الآخر واما ان كانت مانعة
من الخلو فاستثناء نقيض احدهما ينتج عين الآخر لانهما وصفان يستحيل خلو المحل عنهما
فامكن الاستدلال بارتفاع احدهما على ثبوت الآخر والا كان المحل خاليا عنهما

وذلك محال واما استثناء عين احدهما لا يكون منتجا لانهما وصفان يجوز ان يجتمعا فلا يلزم
من ثبوت احدهما ثبوت الآخر او انتفاؤه اشارة الى قياس الخلف حاصله راجع الى
الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين وبامتناع ذلك النقيض على حصول النقيض
الآخر وتركيبه انما يتم من قياسين احدهما اقتراني والثاني استثنائي اما الاقتراني فلكن
المطلوب انه ليس كل ج ب فنقول ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فمعنا مقدمة
اخرى معلومة الصدق وهي كل ب آ ينتج ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل
ج آ والقياس الاستثنائي ثم بان نستثني نقيض تالي هذه الشرطية فينتج نقيض المقدم وهو
ان السالبة الجزئية التي فرضناها كاذبة ليست كاذبة وقد ذكر بعض الشارحين فيما لا فائدة
شكا صعبا على هذا القياس فلولا اعتقاد اكثر اهل العصر في قوته والا لما اوردناه
قال الخلف يفيد نتائج مختلفة فيكون باطلا بيانه انا اذا بينا ان عكس السالبة العرفية عرفية
بالخلف امكننا ان نبين بالخلف ايضا ان ذلك العكس مطلق مثل انه اذا كان لا شيء من ج ب
ما دام ج فلا شيء من ب ج على الاطلاق والا فبعض ب ج دائما فبعض ج ب دائما وهو نقيض
فيكون ذلك الحكم باطلا وكان ذلك باطلا هذا خلف وامكننا ان نبين بالخلف انه ممكن عام اذ لو
كذب لا شيء من ب ج بالامكان العام صدق نقيضه وهو بعض ب ج بالضرورة فبعض ج ب
وكان لا شيء من ج ب هذا خلف ومعلوم ان القضية الواحدة لها عكس واحد فلما ساعد
الخلف على العكوس الكثيرة كان باطلا وليس لقائل ان يقول انما ساعد الخلف على الاطلاق
والامكان العامين لان العرفية داخلة فيهما لانا نقول الخلف كما ساعد عليهما ساعد على
قضية اخرى لا تكون العرفية داخلة فيها هكذا اذا كان لا شيء من ج ب ما دام ج فلا شيء
من ب ج في بعض اوقات كونه ب فان لم يصدق ذلك صدق نقيضه وهو بعض ب ج في ذلك
الوقت المعين فيكون ذلك الحكم ب وذلك الكاذب وكان حقا لا شيء من ج ب هذا خلف
فظهر بطلان قياس الخلف الجواب انا بينا ان الخلف عبارة عن الاستدلال بامتناع
لازم النقيض على امتناعه وبامتناعه على صحة النقيض الآخر وذلك مما يستحيل توجه الطعن
عليه ولكن يجب تقديم مقدمة على حل هذا الشك وهي ان كل ما ينتج نتيجة فانه بالنسبة الى ما هو اعم
من تلك النتيجة يجب ان يكون مساعدا وبالنسبة الى ما هو اخص منها يحتمل ان يكون مساعدا
وبالنسبة الى ما يعاندها يجب ان يكون معاندا ومعلوم ان القضية العرفية اخص من المطلقة
العامة والممكنة العامة فالخلف يكون مساعدا عليهما بل الضرب الاول من الشكل الاول
اذا ساعد على ان السواد لون فيجب ان يساعد على انه من مقولة الكيف وبالجملة فالمساعد

على الخاص لو كان منافيا للعام والمنافي للعام مناف للخاص فالموجب للخاص مناف له فهذا
خلف فان قيل فهب ان المساعد على انتاج الخاص مساعد على انتاج العام لكن القياس الواحد
بصورة واحدة في مادة واحدة لا ينتج اكثر من نتيجة واحدة والخلف ههنا افاد النتائج الكثيرة
فالجواب ان قياس الخلف له صورة واحدة لكنه متى استعمل في مادة واحدة لم ينتج الا نتيجة واحدة
فانك حيث ما استدللت بامتناع لازم نقيض العرفية على امتناع نقيضها او بامتناع نقيضها
على صدقها لم يلزم من استعمال الخلف في هذه المواضع الا صدق العرفية ثم لو استعملت صورة
الخلف في مادة الامكان واستدللت بامتناع نقيضه على صحته لزم عند ذلك صدق الامكان فصورة
الخلف في المادة الواحدة لم ينتج الا نتيجة واحدة فاما في المواد فينتج نتائج مختلفة لكن لما انتج
الخاص يجب ان يكون مساعدا على انتاج العام كما بيناه ولذلك اذا انتجنا بالقياس المستقيم
مثل الضرب الاول من الشكل الاول ان الانسان كاسب فلا بد وان يكون مساعدا على انه
متحرك بالارادة ولكن لا من ذلك القياس الاول بل بقياس آخر في ذلك الشكل واما ما ينتج
العام فيحتمل ان يكون مساعدا على انتاج الخاص ويحتمل ان لا يكون فانا اذا عرفنا بقياس
مستقيم او خلفي وجود شيء صار وجوده معلوما لم يبق الشك في الوصف الذي هو
اخص منه مثل جوهريته وعرضيته ولا بد من قياس آخر في بيان انه ممكن او واجب بعد ذلك يبقى
الشك في كونه جوهرا او عرضا فيحتاج الى قياس آخر لنعرف كونه جوهرا وكذلك الى ان
ينتهي الى معرفة اخص اوصافه والحاصل انا متى ابطلنا نقيض وصف عام صار ثبوت
ذلك الوصف العام معلوما وبقي الشك في ثبوت الوصف الخاص فيحتاج الى استعمال
الخلف مرة اخرى في اثبات الوصف الخاص ثم بعد ذلك في الوصف الاخص بالغا ما بلغ وذلك
مما لا يختلف الحال فيه بين المستقيم والخلف فهذا في الوصف الذي يكون اعم من النتيجة او اخص
منها فاما ما يكون معاندا لها فالقياس المنتج لشيء يجب ان يكون معاندا لما يعاند النتيجة فان
الموجب للشيء ينافي ما ينافيه واذا عرفت هذه المقدمة فنقول الخلف لما ساعد على ان عكس
العرفية عرفية وجب ان يساعد على كون ذلك العكس مطلقا او ممكنا لكونهما اعم منها واما اذا
اخذنا عكس العرفية وجودية منعكسة وهي اخص من العرفية فقد بينا ان المنتج العام لا ينافي
انتاج الخاص ولكن لا بد من الامتحان على انه هل يمكن تصحيحه بالخلف ومعلوم ان تصحيحه انما يمكن
بابطال جميع اجزاء نقيضه مثل ان نقول عكس السالبة العرفية سالبة وجودية منعكسة والا
صدق نقيضها ويلزم اما دوام الايجاب او السلب او السلب في بعض اوقات ثبوت وصف
الموضوع ويجب بطلان الاقسام جميعا ولكن وان امكن ابطال الموجبة الدائمة لكن لا يمكن

ابطال السالبة الدائمة واذا لم تنعكس لاجرم لا يجب ان يكون ذلك العكس سالبة وجودية واما ان
اخذنا عكس السالبة العرفية سالبة منتشرة وهي التي يكون سلب محمولها عن موضوعها في بعض
اوقات وصف الموضوع لا في كل اوقاته فهذا ساقي العرفية التي صححناها بالخلف ولما قام البرهان
الخلفي على تصحيح العرفية واستحال قياسه على تصحيح هذه المنتشرة فان هذه المنتشرة انما يمكن
تصحيحها بالخلف اذا قدرنا على ابطال احد نقيضيها وهي اما دوام سلب المحمول بدوام وصف
الموضوع واما الايجاب دائما لذلك ولكن لا يمكننا ابطال القسم الاول واذا تعذر ابطال جميع
اجزاء النقيض استحال تصحيحه بالخلف وعلى الجملة فالمسلك ابطل نقيض اجزاء النقيض واهمل البعض
ثم ظن انه ابطل النقيض فلاجرم ظن انه اقام الخلف ولو اهتدى الى ما طلبناه لكان يسعى في
اراد هذا المسلك وان كان ركيكا جدا الا انا اوردناه من المباحث لتفيد زيادة الوقوف
على كيفية استعمال الخلف ومن الله التوفيق قال واما ان القياس المستقيم الحملي كيف
يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فلا يجب ان يلاحظ الحال فيما سيعقد من التالي والحملية
ولسنا نحتاج اليه الآن وهذا ان نأخذ احد نقيض النتيجة المحالة ونقرنه مع الصادقة التي لا
شك فيها فينتج نقيض المحال على حاله اقول يجب ان يبين الفرق بين الخلف والمستقيم ثم بين
انه كيف يرتد الخلف الى المستقيم وبيان الاول من وجوه احدها ان الخلف انما يقصد به
في اول الامر اثبات شيء غير المطلوب وذلك الشيء هو الكذب على الاطلاق غير او يلزمه
ومن جهة ثم اذا تبين كذبه عاد واستنتج ما هو نقيضه فانتج صدق نقيض ذلك وكان القياس
يأتي المطلوب من وراءه وخلفه فلهذا سمي هذا القياس خلفا وثانيها ان المستقيم انما يوجد
فيه المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفي الخلف احدى المقدمتين كذلك والاخرى نقيض
المطلوب وثالثها ان النتيجة غير بينة في اول الامر في القياس المستقيم حتى تتم فيلزم واما في
الخلف فان النتيجة توضع اولا ويوضع نقيضها واما بيان ان الخلف كيف يرتد الى المستقيم
فعندما ناخذ نقيض النتيجة المحالة ونقرنه بالمقدمة الصادقة فينتج المطلوب فاذا اردنا
ان نبين انه لا شيء من ب ا فعلنا ان كذب ذلك صدق نقيضه وهو بعض ب ا ثم اذا ضممنا اليه
مقدمة صادقة وهي كل ا ج ينتج ان كذب لا شيء من ب ا فبعض ب ج وهي النتيجة الباطلة واذا
اخذنا نقيضها وهي انه لا شيء من ب ج وضممناه الى المقدمة الحقة وهي ان كل ا ج ينتج المطلوب
بالاستقامة وهو انه لا شيء من ب ا فالحاصل ان الخلف انما يتم بقياسين الاول من شرطية وحملية
صادقة حتى ينتج شرطية فاذا اخذنا نقيض تالي هذه النتيجة الشرطية وضممناه الى الحملية انتج المطلوب
الاول فظهر تحقق قولنا ان ذلك لا يلاحظ الحال فيما سيعقد من الحملية والتالي واما بيان انه كيف

ان يرتد عند الاستقامة الى الشكل المستعمل في الخلف ولا يخفى تحصيل القول في ذلك
مما لا يحتمله هذا المختصر ـــــــــ المنهج التاسع وفيه بيان علل العلوم البرهانية
كل قياس مؤلف من مقدمات واجبة القبول فهو قياس برهاني فان كانت تلك المقدمات ضرورية
كانت النتيجة كذلك وان كانت ممكنة كانت النتيجة ايضا ممكنة وكل قياس مؤلف من مقدمات مشهورة
سواء كانت تلك المقدمات حقة او باطلة او واجبة او ممكنة او ممتنعة فهو قياس جدلي وكل
قياس مؤلف من مقدمات مظنونة كيف كانت فهو خطابي وكل قياس مؤلف من مقدمات
مخيلة صادقة كانت او كاذبة فهو شعري والنفس انما تحكم بمقتضى تلك المقدمات بسبب محاكاتها
ومشابهتها فاما الذين حكموا بان البرهان من الواجبات والجدل من الاكثريات والخطابة
من المساويات والشعر من الممتنعات فقد قالوا ما لا تشهد به حجة ولا هو ايضا منقول عن
صاحب المنطق ارسطاطاليس واما الاقيسة السوفسطائية فهي التي تستعمل المشبهات فان
كانت تلك المشبهات تشبه بالقضايا الواجبة فهو قياس يسمى صاحبه سوفسطائيا وهو في
مقابلة الحكيم واذا كانت تشبه بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبيا مماريا وهو في مقابلة
الجدلي اشارة الى القياسات والمطالب كما انه قد يطلب صرف الحكم فكذلك يطلب
امكان الحكم ويطلب وجوده الخالي عن الضرورة فالبرهان ينتج الضروري من الضروري
والممكن من الممكن والوجودي من الوجودي اما خلطا على ما فصلنا في المختلطات او من غير
خلط فلا يلتفت اذن الى قول من يقول البرهان لا يستعمل الا القضايا الضرورية واما
المتقدمون فانهم ذكروا امرين احدهما ان البرهان لا ينتج النتيجة الضرورية الا من المواد
الضرورية فاما غير البرهان فقد يحاول انتاجها من غير الضروري وثانيهما ان صدق مقدمات
البرهان في ضروريتها واطلاقها وكونها اطلاقية او اكثرية واجب ضرورة واعلم ان الضروري
في كتاب البرهان اعم من الضروري في كتاب القياس لان الضروري في كتاب القياس عبارة
عن دوام المحمول في جميع زمان ذات الموضوع وفي كتاب البرهان عبارة عن دوام المحمول
بدوام وصف الموضوع سواء كان دائما بدوام وجوده او لا يكون واعلم ان الذاتي قد يراد
به المقوم وقد يراد به ما يلحق الشيء من جوهر الموضوع فاما بالمعنى الاول فانه يستحيل
ان يكون محمولا في النتيجة لان محمول النتيجة يكون مجهول الثبوت للموضوع والذاتي المقوم يستحيل
ان يكون مجهول الثبوت للذات وقد استثنوا عن هذا صورتين الاول ان لا نعلم ماهية الموضوع
بل انما نعلم بعض عوارضه فعند ذلك يجوز ان يكون شيء من مقوماته مطلوبا بالبرهان مثل
ما اذا طلبنا جوهرية النفس وهي من المقومات لكنا لا نعرف من النفس ماهيتها

بل يعرضها من جهة بعض العوارض وهي كونها محركا للبدن والجوهرية ذاته لا لهذا العارض
المعلوم بل للمعروض المجهول ففي مثل هذا الموضع يصح ان يكون المفهوم مطلوبا الا انه ان
لا يكون بعينه مطلوبا بل يكون المطلوب لمية ثبوته مثل ما اذا علمنا ان الانسان جسم لكن لا
نعلم اللمية في حمل الجسم عليه فنجعل الحيوان حدا وسطا ومن هذه الصورة ايضا يكون محمول الشيء
مقوما لموضوعها واذا عرفت ان محمول الشيء يصح ان يكون ذاتيا لموضوعها ظهر عندك ان
المحمول في كلي المقدمتين لا يجوز ان يكون ذاتيا مقوما اذ الاكبر لو كان مقوما للاوسط والاوسط
للاصغر كان الاكبر مقوما للمقوم فيكون مقوما وقد ابطلناه ولكن يجوز ان يكون المحمول في
احدى المقدمتين مقوما صغرى كانت او كبرى في بيان العلوم اعلم ان العلوم
البرهانية لها اجزاء ثلاثة الموضوعات والمبادي والمسائل والموضوع هو الذي يبحث في
ذلك العلم عن اعراضه الذاتية مثل المقدار في كونه موضوعا للهندسة والمبادي اما تصورات
واما تصديقات فاما التصورات فهي مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه
وجزئياته وحدود اعراضه والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا
ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهو مصور في العلم وهي تسمى مصادرات ومنها
مسلمة في الوقت الى ان تبين في موضع اخر وفي نفس المتعلم فيه تشكك ثم ان تلك القضايا ان
كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها
في علم اخر في فصل البراهين موضوعات العلوم اما ان تكون مختلفة بذواتها او بجهاتها
والمختلفة الذوات اما ان يكون بينها مداخلة او لا يكون وغير المداخلة اما ان يكون داخلة
تحت جنس واحد او لا يكون فان لم تكن سميت متباينة مثل علمي العدد والطبيعة وان اشترك
سميت متساوية في المرتبة مثل الهندسة والحساب الداخلين تحت الكم والمتداخلة فاما ان
يكون احد الموضوعين اعم والاخر اخص واما ان يكون في الموضوعين شيء مشترك وشيء متباين
مثل الطب والاخلاق والقسم الاول فاما ان يكون الاعم جنسا للاخص او لا يكون وهو مثل الواحد
والموجود والذي عمومه عموم الجنس فاما ان يكون النظر في الاخص من حيث صار نوعا فطلب
ثم طلب عوارضه الذاتية كالمخروطات التي هي نوع من المجسمات التي هي نوع من المقادير فيكون
العلم الناظر في الاخص جزءا من العلم الناظر في الاعم واما ان يكون النظر في الاخص ليس من جهة
اعيان له بفصل مقوم بل من جهة العوارض التي تتبع ذلك الفصل وذلك اما ان يكون مجرد
نسبة او لا يكون فان لم يكن مجرد نسبة بل هو هيئة مستقرة في الموضوع فاما ان يكون ذاتيا
له وذلك مثل الطب الذي ينظر في بدن الانسان لا على الاطلاق بل من حيث يصح ويزول عن

الصحة

الصحة وهو نوع من موضوع العلم الطبيعي واما ان يكون ذلك المميز غريبا مثل النظر في الاكر
المتحركة تحت النظر في المجسمات واما ان كان المخصوص مجرد نسبة فهو مثل المناظر فان موضوعه
الخطوط المقترنة بالبصر فيجعل ذلك موضوعا وينظر في لواحقها واما الذي عمومه
عموم اللوازم فهو العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود واما القسم الذي ليس العام
فيه محمولا على الخاص فهو ان يكون الخاص عارضا لشيء من انواع العام كالنغم في ذواتها
تحت موضوع العلم الطبيعي فانها من جملة عوارض تعرض لبعض انواع موضوع العلم
الطبيعي فاذا اخذت من حيث اقترن بها امر غريب منها ومن جنسها وهو العدد وطلب
لواحقها من جهة اقتران ذلك الغريب بها لا من جهة ذاتها تحسب بوضع الاخذ العلم الذي
موضوعه من جملته بل تحت العلم الذي جهته العارض مثل وضعنا الموسيقى تحت الحساب
واما العلوم المشتركة في موضوع واحد فاما ان يكون احدها ينظر مطلقا والاخر مقيدا
مثل الطبيعي الناظر في بدن الانسان نظرا مطلقا والطب الناظر فيه نظرا مخصوصا
واما ان يكون بجهتين مثل الطبيعي والمنجم الناظرين في جسم الفلك بجهتين مختلفتين واذا
عرفت ذلك فلنرجع الى ترتيب الكتاب اذا كان موضوع علم اعم من موضوع علم سواء كان
ذلك العموم والخصوص حقيقيا مثل النوع والجنس او غير حقيقي مثل ان يعتد النوع بعد
عرضي فيصير بسبب ذلك خاصا واقسام ذلك بلا به على ما عرفته فان الاخص يسمى موضوعا
تحت الاعم مثال الاول وهو الذي يكون الخاص نوعا للعام علم المجسمات تحت الهندسة ومثال
الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وهذا هو الذي يكون الخصوص بسبب قيد مستقر في
جوهر الموضوع غير ذاتي له وقوله وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم
الوضع نريد به ان موضوع المناظر هو الخطوط المقترنة بالبصر والخط نوع لموضوع
الهندسة والاقتران بالبصر ايضا عارض مخصوص فقد اجتمع في المناظر كون موضوعه
نوعا لموضوع الهندسة وكونه مخصصا بقيد عرضي واذا كان احد هذين الشيئين مما يجعل
العلم تحت غيره فعند اجتماعهما كان ذلك الدخول اولى قال وربما كان موضوع علم ما
مباينا لموضوع علم اخر لكنه ينظر فيه من جهة اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون
ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت الحساب نريد به ان موضوع الموسيقى هو النغم
ومعروض النغم هو الصوت خارج عن موضوع الحساب وهو الكم المنفصل لكن لما كان
الصوت لا يكون موضوعا للموسيقى الا بعد عوارض مخصوصة من باب الكم المنفصل

لا جرم جعل الموسيقى تحت الحساب قال واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزوي
الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق علي انه كثيرا ما يصح مبادي العلم
الكلي الفوقاني في العلم الجزوي الاسفل اقول لما فرغ عن بيان موضوعات العلوم شرع
في بيان مباديها وهي اما ان يكون بينة بذاتها او يكون محتاجة الى البيان ولا يمكن بيانها في نفس
ذلك العلم لان مبدا العلم هو الذي يبرهن به مسائل ذلك العلم فلو بيناه في ذلك العلم كما بيناه
بعينه وذلك محال بل انما يبرهن في علم اعلا منه وذلك في الاكثر لان الاعم اعرف عند العقل
وقد يبين بادراك في العلم الاسفل منه ثم انه اما ان يكون بيانه بعينه في العلم الاسفل فان
احتاج الى بيانه مرة اخرى في العلم الاعلى وجب ان لا يبينه بما بيناه به اولا والا وقع الدور
بل بينه بمسئلة اخرى وقال وربما كان علم فوق علم تحت علم ويسمى الى العلم الذي موضوعه
الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى فلسفة اولى اقول
كما ان الشيء قد يكون عاما بالنسبة الى ما تحته خاصا بالنسبة الى ما فوقه الى ان ينتهي الى ما هو
اعم الامور ولذلك العلوم في موضوعات العلوم واعم الموضوعات هو الموجود والعلم
الباحث عن لواحقه الذاتية الفلسفة الاولى اشارة الى برهان اللم والان الحد الاوسط
اما ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر واما ان لا يكون علة له فالاول برهان اللم لانه
لما اعطى لمية حمل الاكبر على الاصغر في الذهن اعطى لمية حمله عليه في الخارج وان لم يكن
كذلك بل اعطى لمية التصديق دون لمية الحكم فهو برهان الان فان كان الاوسط مع ذلك
معلولا للاكبر فقد يسمى دليلا مثال الاول هذه الخشبة مستها النار فتكون محترقة مثال
الثاني هذه الخشبة محترقة فقد مستها النار لكن الشيخ اورد مثال القسم الثاني من القياس
الاستثنائي ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن ههنا كسوف قمري
فالارض متوسطة بين الشمس والقمر وقد استدللنا بالكسوف على التوسط والمستثنى يجري
مجرى الحد الاوسط لانه هو الذي يستدل به على المطلوب فاما اذا قلت ان كانت الارض
متوسطة بين الشمس والقمر فالقمر منكسف كان ذلك برهان اللم لانك استدللت بالعلة على
المعلول والمثال المورد من المحللات هذا المحموم به حمى غب وكل من به حمى غب له فترة من
غارزه ناحية فقد استدللت بالحمى التي هي علة الفترة عليها واما ان استدللت بالفترة
على كون الحمى غبا كان ذلك برهان الان واعلم انه ليس من شرط كون البرهان برهان اللم ان يكون
الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لحصول الاكبر في الاصغر وان لم يكن علة له مطلقا
فانا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي لان الحيوان علة لحصول الجسمية

برهان اللم
برهان الان

في الانسان وان لم يكن علة مطلقة لحصول الجسمية قال بل يجب ان تعلم انه كثيرا ما يكون
الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر اقول لما ذكر انه لا يلزم من كون
الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر ان يكون علة لوجود الاكبر مطلقا اراد ان يزيد
ذلك تقريرا وتاكيدا فزعم ان البرهان قد يكون لميا مع ان الاوسط قد يكون معلولا للاكبر وذلك
عندما يكون الاوسط المعلول للاكبر علة لحصول الاكبر في الاصغر واعلم ان الاوسط معلولا
للاكبر لا ينافي كونه علة لحصول الاكبر في الاصغر فان حصول الاكبر في الاصغر عارض من
عوارض الاكبر ومن الجائز ان يكون معلول الشيء يعطي لعلته صفة اخرى فان حركة النار مثلا
معلولة لطبيعتها ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي ماسته ولذلك يجعل الحركة
حدا اوسط لحصول الاكبر دون نفس طبيعة النار فان نفس طبيعة النار لا تكون علة للاحراق
بذاتها الا بتوسط معلول هو مماستها للمحترق او حركتها اليه اشارة الى المطالب
من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والمطالب به مطلب
الوجود في البعض اقول المطلوب بهل اما وجود الشيء واما وجود صفة الشيء فالاول
يسمى الهل البسيط والثاني الهل المركب ومنها مطلب ما فانه يطلب به مفهوم الاسم وتارة
يطلب به الماهية والحقيقة وهو عند ما يطلب مفهوم الاسم مقدم على طلب الهل لان اللفظ
ما لم يطلب معناها لا يمكن السوال في ثبوته وعدمه واما عند ما يكون طالبا للماهية فانه يكون
متاخرا عن الهل لان الشيء ما لم يكن له ثبوت لم يكن له حقيقة وماهية وقوله ولا بد من تقديم
مطلبنا الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزء المطلب معلوما
معناه انك اذا قلت هل الانسان موجود فصيغة الانسان ههنا جزء المطلب لانك اضفت
اليه هل حين ما قلت الانسان موجود فمتى كان الاسم الموضوع نارا اما اضفنا اليه هل مجهولا
كان مطلب ما مقدما على مطلب هل ومنها مطلب اي شيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب
ويطلب به تمييز الشيء عما عداه ومنها مطلب لم الشيء وهو طالب اما لعلة التصديق او لعلة
الوجود على ما فصلناه وهو بعد مطلب هل واما سائر المطالب مثل كيف واين ومتى فان
كان ما عنه السوال من الكيف والكم والاين والمتى معلوم الماهية مجهول النسبة الى الموضوع
كان مطلب الهل قائما مقامه مثل ان يقول هل زيد اسود وهل هو طويل وهل هو في
الدار واما ان كان مجهول الماهية كما هو مجهول النسبة لم يقم مطلب الهل مقام هذه
المطالب بل يكون بعض من جملة الامهات ايضا والله الموفق
النهج
العاشر في المغالطات اعلم ان الغلط اما ان يكون واقعا في صورة القياس

او في مادته او فيهما جميعا واما ان لا يكون في شيء من ذلك غلط ولكنه لا يكون منتجا للمطلوب
بل لشيء آخر فيظن بها في الظاهر انها هي الشيء المطلوب والشيء بدلا منه يكون الغلط من جهة
الصورة وهو ان لا يكون على شكل منتج وهذا الكلام متناول لما لا يكون على هيئة احد الاشكال
الثلاثة وان كان على هيئتها لكنها تكون عقيمة وذكر بعد ذلك ان يكون قياسا في صورته لكنه
ينتج غير المطلوب وقد وضع فيه ما ليس بعلة علة والاولى ان لا يجعل ذلك من باب الغلط في
صورة القياس فانه ليس في صورة ذلك خلل بل يجب ان يفرد في الفصل كما فعلناه ثم ذكر بعد ذلك
ما يكون الخلل في المادة وهو ان يكون بحال متى اصلحت مادته اختلت صورته واذا سوعد
على المقدمات الباطلة المذكورة فيه كانت النتيجة لا ترتفع عنه ومثل ذلك يكون قياسا في صورته ولا
يكون قياسا حقيقيا وقد عرفت الفرق بينهما حيث بينا ان الشرط في القياس ان تكون مقدماته
مسلمة في نفس الامر بل ان يكون بحال متى سلمت لزمت النتيجة عنها ثم قال ووضع ما ليس بعلة
علة من هذا الفصل والمصادرة على المطلوب من هذا الفصل اقول هذان الوجهان وان
كانا داخلين في باب ما يكون الغلط في مادة القياس لكن قول الشيخ ايهاما من هذا الفصل ليس الغرض
منه دخولهما في هذا الباب بل الغرض منه ان القياس المختل المادة كما انه بحال متى سلمت مقدماته
لزمت النتيجة فكذلك المصادرة على المطلوب ووضع ما ليس بعلة علة وان كانا مختلفين لكنهما
بحال متى سلمت مقدماتهما على ما فيهما لزمت النتيجة لان المصادرة على المطلوب انما تكون اذا كان
الحد طرفي المطلوب اسمان مختلفان بمعنى له امرين متباينين وهما وان كان باطلا لكنه متى سوعد
عليه لزمت النتيجة ولذلك وضع ما ليس بعلة علة انما يكون اذا استبهم النقيض المطلوب بغيرها
فيظن بغير المطلوب انه المطلوب وهذا وان كان باطلا لكن متى سوعد عليه لزمت النتيجة ثم
قال فاذا روعي من القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال المادة لم يقع غلط من
قبل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول يريد به
انا اذا حصلنا ولم يلتفت من المادة الى اللفظ والعبارة اشتمال ونوع الغلط من الوجهين
المذكورين ثم انه شرع بعد ذلك في انواع الغلط في المقدمات وجملة القول ان المقدمات
اما ان تكون صادقة او كاذبة فان كانت صادقة فاما ان تكون غير النتيجة او لا تكون فان لم تكن
فاما ان تكون معرفتها موقوفة على معرفة النتيجة او لا تكون وان لم توقف فاما ان تكون اخفى
من النتيجة او لا تكون فان لم تكن اخفى فاما ان تكون مناسبة للنتيجة او لم تكن فاذن الخلل في
المقدمات اما لكذبها واما لكونها عين النتيجة او لكونها محتاجة الى النتيجة او لكونها اخفى من
النتيجة او لكونها غير مناسبة لها فاذا لم يوجد شيء من ذلك كانت المقدمات مقدمات

صادقة

مغايرة للمطلوب متقدمة عليه في المعلومية مناسبة له فكانت لا محالة منتجة فاما ان كان الخلل
بسبب الكذب في المقدمات فيجب ان يعلم ان ذلك لالتباسها بالصادقة فان الذهن السليم
لا يصدق بالباطل الا لاشتباهه بالحق وذلك الاشتباه اما ان يكون بسبب المعنى او بسبب اللفظ
والذي بسبب اللفظ فاما ان يكون بسبب بساطته او بسبب تركيبه والذي بسبب بساطته فاما
ان يكون في جوهره او في هيئته والذي يكون في جوهر اللفظ فهو ان يكون اللفظ مشتركا بين
المعنيين فالحكم الثابت لاحد معنييه يحكم به على الآخر بسبب اشتراك اللفظ والذي بسبب الهيئة
فكاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول كالقائل الذي صيغته صيغة الفاعل وليس له فعل فيظن
من جهة الصيغة ان القائل له فعل وقوله انه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ
على بساطتها او تركيبها معناه ما ذكرناه واما اصناف التركيب فقد ذكر جملة منها في النهج
السادس في تعريف القضايا المشتبهة وذكر هاهنا منها ما يقع الاشتمال من لفظ الجميع الى
لفظ كل واحد ومن لفظ كل واحد الى لفظ الجميع والفرق بينهما ظاهر فانه قد يصدق
على الآحاد ما لم يكن على الجميع وكيف وكل واحد محكوم عليه بانه واحد والكل غير محكوم
عليه بذلك قال وانما كان الاشتمال على سبب تعريف اللفظ بان يكون عند الاجتماع صادقا
فيظن انه ليعرف كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول كان امرؤ القيس شاعرا صح
ان يقول امرؤ القيس كان مفردا وان امرؤ القيس الميت شاعرا مفردا فيحكم ان الميت شاعر
وايضا اذا صح ان الخمسة زوج وفرد احتمل ان ظن انها زوج وانها فرد وربما كان الاشتمال
على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرؤ القيس شاعر وانه جيد صح على الاطلاق كيف سبقت
انه شاعر جيد اي من الشاعرية وهذا ايضا ما سببه ما يكون من الغلط بسبب المعنى ولكنه
يشترك من اللفظ وهي مغالطات مناسبة للفظ اقول حاصل هذا الكلام انه قد يصدق
على الموضوع الواحد محمولات عند الافراد ويكون كاذبا عند الاجتماع وقد يصدق عند الاجتماع
ويكون كاذبا عند الانفراد ومثال في الشاعرية ان هاهنا غير هذه واما عند التحقيق فليس الامر
كذلك واما في الاول فانا اذا قلنا امرؤ القيس كان شاعرا فلفظ كان هاهنا ماخوذة على
انها رابطة والروابط لا دلالة لها بنفسها ولا يجب ان يوجد في حالة التركيب على انها كلمة
مستقلة بالمحمولية فان لم يؤخذ لفظه كان رابطة بل اخذت دالة على التكون والحصول حتى كانه
قال امرؤ القيس حصل ووجد وهو مع ذلك شاعر كذب ذلك مفردا او مركبا فظهر ان المغالطة
قد نشأت من اخذ صيغة كان تارة رابطة وتارة كلمة بمعنيين مختلفين وايضا فانهم زعموا
ان المعدوم لا يحمل عليه شيء فاذا قلنا امرؤ القيس كان شاعرا لم يكن صادقا على معنى ان امرؤ

نحو لس

ثمرد هند و بهند و جواب دید
كالطلع والورد والرمان والزوج

الفيس سي بوصف بانه كان شاعرا بل علي ان الحال الذي من امري القيس حال يمكن ان
يعرض اليه صفة الشاعرية في الزمان وهذا القدر انما يمكن في الحال واما قولهم ان الخمسة
زوج وفرد فلم يعن به ان الخمسة محمول عليها الزوجية والفردية فذلك كاذب عند الانفراد
وعند الاجتماع بل عنى به ان منها الزوج ومنها الفرد وذلك صادق عند الاجتماع والانفراد
وقولهم قد يصدق المحمولات عند الانفراد ويكذب عند الاجتماع مثل ما اذا اصدق على انه شاعر
وانه جيد فالملزم صدقهما عند الاجتماع فهو انما يصدق لانه حسن حمل عليه الجيد لم يحمل عليه ذلك
كيف اتفق بل على انه جيد اما في شي مبهم او في شي معين مثل الحافظة فاذا جمعت المحمولين وعنيت
عند الجمع ما عنيت في التفريق لم يعرض كذب فان امرا القيس شاعر جيد في شي مبهم او في الحافظة
ولا يلزم ان يكون جيدا في الشاعرية لانك حين ما حملت الجيد عليه حملت عليه الجيد في الشاعرية
فيصح ان يكون المحمول عند الاجتماع كذلك لا غير ومن اراد الاطناب في هذا الموضع فليرجع
الى كتاب السفسطة فانه اورد هذا الكلام ههنا على حسب العرف والعادة والا فانه قد ذكره
في السفسطة ولما فرغ من عد انواع الغلط الواقع في المقدمات بسبب اللفظ شرع فيما يكون بسبب
المعنى فمنها ما يكون بسبب ايهام العكس مثل ما اذا علمنا المقدمات الصادقة ينتجها الصادق فيظن
ان عكسه حق حتى يكون كل ما ينتج الصادق فهو صادق ومنها ما يكون بسبب اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات مثل ان يعتقد ان السقمونيا مبرد بالذات وانما هو بالعرض لازالته المسخن بالذات
فيعرض البرودة عند زوال المسخن ومنها ما يكون بسبب اخذ لاحق الشي مكان الشي اذ يجوز ان
يكون حكم اللاحق مخالفا لحكم الملحوق في الخصوص والعموم فاذا حكمنا على الانسان انه لا يجب ان يكون
حيوانا لا لانسان يحكم على ملحوقه وهو الانسان بذلك ومنها ما يكون بسبب اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل مثل ان يحكم بوجود النقطة في الدائرة لامكان حصولها فيها ومنها ما يكون
باغفال توابع الحمل فاذا اغفلنا جانبا وروابطها واسوارها عرض غلط كثير ثم لما فرغ من
هذه الاصناف اعادها على سبيل التعديد ثم قال بعد ذلك وان بسبب ما دخل الاستثناء في
الاعراب الثاني واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية اول مثال الاول
ان يقال غلام حسن بسكون الميم وانه يحتمل حسب النعت والاضافة واما اشتباه الشكل فكما
يقال كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه والحكيم يعرف الحجر وقد عرفت ذلك في النهج السادس ثم ذكر ان
كل من لم يعتد بالالفاظ وحافظ على الشرائط المعنوية في صورة القياس ومادته وعرض ذلك
على نفسه عرض الحاسب ما ادعى من الحساب ثم غلط فهو جدير بان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له
تم الجزء الاول والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر النمط الأول في تجوهر الأجسام
التفسير النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص ابواب المنطق بالنهج وابواب
الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق يعلم طرق الحجة والبرهان فكانت تلك الابواب مناهج واما
ابواب الطبيعي والالهي فهي مقصودة بذاتها فكانت انماطا واما التجوهر فهو عبارة عن
صيرورة الشيء جوهرا والجوهر قد يراد به الموجود لا في موضوع وقد يراد به ذات الشيء
وحقيقته كما يقال جوهر السواد اي ذاته وليس المراد من التجوهر صيرورة الشيء جوهرا بالمعنى
الاول لانه بالمعنى الاول اما ان يكون صفة الجسم على ما هو المشهور من الحكماء او لازما للماهية
على ما هو الحق وعلى التقديرين فان الجسم لا يخلو عن الجوهرية لا في الخارج ولا في الذهن وصيرورة
الشيء شيئا اخر عبارة عن اتصافه بذلك الشيء بعد ان لم يكن موصوفا به فتبين انه ليس المراد من التجوهر
المعنى الاول بل المراد منه المعنى الثاني وهو تحقق حقيقة الجسم وتكون ماهيته وذلك لان الجسم ماهية
مركبة من الاجزاء التي لا تتجزأ عند بعضهم ومن الهيولى والصورة عند الشيخ وكل ماهية فانها انما
تلتئم وتتحقق عند اجتماع اجزائها ولما كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التي من اجتماعها
تتحقق ماهية الجسم لا جرم ترجمه بتجوهر الاجسام اي هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم عما
لها من المقومات ثم اعلم ان المسائل الاصلية التي يشتمل عليها هذا النمط اثنا عشر آ في ابطال الجزء
الذي لا يتجزى ب في تقرير ما يعارض نفي الجزء ج في اثبات الهيولى د في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة
ه في استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهيولى و في استحالة خلو الهيولى عن الجسمية ز في استحالة خلو
الهيولى عن الصورة النوعية ح في كيفية تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخر ط في احكام
المقادير ي في امتناع تداخل المقادير يا في امتناع الخلاء يب في اثبات الجهة فهذه هي المسائل
الاصلية في هذا النمط وكل واحد منها مشتمل على عدة فصول على ما ستقف عليها مع شرحها وكيفية
ارتباطها المسألة الاولى في نفي الجزء الذي لا يتجزى وهم واشارة من الناس
من يظن ان كل جسم ذو مفاصل يتخلل بينها اجزاء او اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا
ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في
وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان لا محالة يلقى كل واحد
من الطرفين فهو [illegible] غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانه
يلقاه باسره وانه يحجب لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما
[illegible] واحدا لم يكن له بد من ان [illegible] عما يعد والعدد الذي يعد دون
اللقاء الموهم للمداخلة واللقاء الموهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا

للاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقايه فحينئذ لا
يكون ترتيب وسط وطرف ولا ازدياد حجم واذا كان شيء من ذلك لم يكن ما يلون عند
توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بعض فراغ والعمل ما يلاقي التفسير المقصود من هذا
الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما تلتئم من اجتماع اجزاء متميزة كل واحد منها
لا يتجزى ومعلوم ان الكلام في ذلك لا يمكن الا بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم اولا ويجب
تقديمه على التفسير بحث الاول في تعريف الجسم الجسم يقال عند الحكماء باشتراك الاسم على
شيئين احدهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة
على الزوايا القوائم وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزية في ثلاث
جهات والجسم بهذا المعنى عرض واعلم ان الجسم بالمعنى الاول مما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثاني
فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلتها باشكال مختلفة
فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع ان تلك المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها والباقي غير
الزايل فاذن الجسمية مغايرة للمقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت ان الجسم بالمعنى الاول
غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى لان على تقدير ان يكون الامر كذلك كان توارد المقادير عليه
عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء من سمت الى سمت اخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤتلفا من الاجزاء
بل كان متصلا واحدا فانا اذا جعلناه مثلا كرة كان ثخنه اعظم مما اذا جعلناه صفحة وذلك
الثخن قد بطل عندما جعلناه صفحة فوجب ان يكون ذلك الثخن الذي زال مغايرا للجسمية
الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم ان الذي قلناه في تعريف
الجسم الطبيعي انه الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة رسم لا حد لانا بينا في ساير
كتبنا ان قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم لا قول الاجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا
فامكان فرض الابعاد الثلاثة فيه لا يمكن ان يكون جزءا مقوما لماهية الجسم من وجهين فالاول
ان قابلية الشيء ليست امرا وجوديا اذ لو كانت امرا وجوديا لكانت اما ان يكون جوهرا او
عرضا فان كانت جوهرا كانت قابلية المحل للحال جوهرا مباينا عن المحل والحال وذلك محال
لان قابلية المحل للحال نسبة المحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء يستحيل ان يكون مباينا عن
كل واحد من الشيئين وان كانت عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك
القابلية عرضا اخر ويلزم التسلسل الثاني ان قابلية الشيء لشيء اخر نسبة لذات القابل الى
ذات المقبول وانتساب الشيء الى شيء اخر متأخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذن قابلية
الجسم للابعاد المخصوصة متأخرة عن ذات الجسم وذات كل شيء متأخر عن مقوماته فلو

تعريف الجسم

كانت قابلية الجسم للابعاد من مقومات الجسم لزم باختلاف هذه القابلية عن نفسها عن ثبتتي وذلك
محال فثبت ان هذه القابلية بعد ان يكون جسم بعينه لا يجوز ان يكون جزءا من ماهية
الجسم فظهر بهذا فساد ما يجري في الكتب وان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية البحث
الثاني في ابطال الجزء الذي لا يتجزى لما عرفت ان الجسم يقال بالاشتراك على امرين احدهما جوهر والآخر
عرض فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من اجزاء لا تتجزا
ولا بد اولا من تفصيل المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا اما من اجسام مختلفة الصور
مثل بدن الحيوان او من اجزاء متشابهة الصور كالسرير وقد يكون غير ذلك مثل الماء الواحد
واذا عرفت ذلك فنقول الاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك
الاجسام المفردة التي منها تركبت واما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب
المقول فيه ان يقال لا شك ان الجسم المفرد قابل للانقسامات فلا يخلو اما ان يكون تلك
الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون فعلى التقديرين فاما ان يكون تلك
الانقسامات متناهية او غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم احتمالات اربعة لا مزيد عليها
فالاول ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه وتلك الاجزاء
متناهية في العدد الثاني ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية
بالعدد الثالث ان يقال الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع ان تلك
الانقسامات الممكنة متناهية الرابع ان يقال الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول
مع انها غير متناهية وهو الحق عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه في هذا الفصل ابطال
القسم الاول واعتمد في ابطاله على الحجة المشهورة وهي ان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء
كل واحد منها لا يقبل القسمة لكان الجزء المتوسط بين جزئين ملاقيا لهما فاما ان يمنع الطرفين
عن التلاقي او لا يمنعهما لكن القسمين باطلان فالقول بتالف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى باطل
اما الشرطية فلا شك في صحتها انما البيان في فساد قسمي التالي فاما بيان فساد
القسم الاول وهو ان يقال يمنع الطرفين عن التلاقي فلانه لو كان كذلك لكان الحاجب الذي
منه يلاقي ما على احد طرفيه غير الذي يلاقي ما على الطرف الآخر وذلك يوجب الانقسام
وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه لا يمنع
الطرفين عن التلاقي وهو انه لو كان كذلك لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا للوسط بالكلية
والمعني بذلك هو ان يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين لو كان
كذلك لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضي انعدام الاجزاء ويتعذر ان

لا

ان هو
لا يقتضي ذلك القول به محال اما بيان ان القول بالتداخل يقتضي تخريب الاجزاء فلان كل ما
دخل في شيء ونفذ فيه فانه يعرض هناك امور ثلاثة على الترتيب فان النافذ لا بد وان يلاقي
طرف طرف المنفوذ فيه اولا ثم يتحرك الى النفوذ فيه بالتمام ثم يحصل بعد ذلك تمام النفوذ
بالتمام ولا شك ان القدر الذي يلقى النافذ من المنفوذ فيه اولا غير الذي يلقاه منه حال النفوذ
والقدر الذي يلقاه حالة النفوذ غير الذي يلقاه منه عند حصول النفوذ بتمامه وذلك
يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة اما
ان يتداخل بالكلية او لا بالكلية فان تداخلت لا بالكلية كان الداخل من كل جزء في الآخر غير ما لم
يدخل فيه وذلك يقتضي الانقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلاثة على مقدار
الواحد فعلى هذا لو انضم الى مجموع تلك الثلثة جزء رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة
وحينئذ لا يكون بانضمامها مفيدا للحجم والمقدار واذا كان كذلك لم يكن الحجم حاصلا
من تلك الاجزاء وذلك يبطل القول بتالف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمي
التالي فيلزم منه فساد المقدم وهو تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى واما القائلون
بالجوهر الفرد فيتمسكوا في اثبات مذهبهم بان قالوا لا شك في وجود الحركة ولا شك ان
الماضي والمستقبل منها معدوم فان كان لا بد ان يوجد منها في الحال شيء لانه لو لم يكن لها
وجود في الحال لم يكن منها شيء ماضيا ومستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت
مضى والمستقبل هو الذي يتوقع حصوله في وقت ثاني فلو لم يكن للحركة حضور لما كان
شيء منها ماضيا ولا مستقبلا واذا ثبت ذلك فنقول ان الذي يوجد منها في الحال ان كان
منقسما كانت الاجزاء المفروضة فيه سابقا بعضها على بعض لان اجزاء الحركة متعاقبة ولو كان
الامر كذلك لما كان الجزء الموجود في الحال موجودا هذا خلف واما ان لم يكن منقسما فعنده
نقول لا بد وان يحصل شيء آخر يكون حكمه في عدم الانقسام ما ذكرناه فحينئذ يكون الحركة
عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لا يكون قابلا للانقسام فاذا قطعنا المسافة
بالحركة فالقدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت
الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فيكون الجزء من الحركة منقسما وقد فرضناها غير منقسمة
هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذي لا يتجزا وهكذا القول في جميع ما يقطع من المسافة
بكل واحد من الاجزاء التي لا تتجزى من الحركة فاذن المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى
واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا واستقصاء الكلام فيه مذكور في كتبنا
المطولة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة اعلم انه قد جرت عادة الشيخ

في هذا الكتاب فانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا ليبين فساده فانه يسميه وهما وسبب
هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ما مر تعريفه في
المنطق وكذلك يسمى في اطلاق لفظ الوهم على الرأي الباطل على سبيل المجاز تسمية المسبب
باسم السبب فظهر منه ان تسمية الرأي الباطل بالوهم اولى من تسميته بالمحال فان سبب الرأي
الباطل ليس هو المحال بل الوهم البحث الثاني عن الاشارة اعلم ان سياق فصول هذا الكتاب
يدل على ان كل مقصد يحتاج في اثباته الى برهان مفصل فان الشيخ يسمي الفصل المشتمل عليه
بالاشارة وكل مقصد لا يحتاج في اثباته الى برهان مفصل بل يكفي في التصديق به تجريد موضوعها
ومحمولها عن اللواحق والعوارض فانه يسميه تنبيها كما في تلك القضية موجودة بالفعل الا
ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفي فيه تجريد التنبيه البحث الثالث عن انه لماذا قال
وهم واشارة ولم يقل اشارة ووهم فلان الاشارة ليست الا البرهان المبطل للرأي الباطل
المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشيء متأخر لا محالة عن تصور ذلك الشيء فلا جرم
كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم ان قضيته
موضوعها الجسم ومحمولها ذو المفاصل وهو حكاية لمذهب المتكلمين في الجزء الذي لا يتجزى والمراد
من الجسم الجسم الطبيعي وقد عرفته والمفاصل عبارة عن المواضع التي يمكن ايراد الفصل
والقسمة عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها متميز عن الآخر في ذاته فتلك
المواضع التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل جسم مفاصل موجودة
بالفعل واما قوله ينتهي عندها اجزاء غير اجسام تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك
الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط
الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فاعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات الاجزاء التي يحدث من
تأليفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلاثة احدها ان كل واحد منها ليس بجسم في نفسه
وان كان يحدث الجسم من تأليفها وثانيها ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام ثم ان نقول الانقسام
مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشيء قد يكون صلبا لا ينكسر الا انه يمكن قطعه بالآلة
القطاعة ويليه الوهم ثم الشيء قد يكون بحيث لا يقبل القطع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان
امتنعا عليه لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه واما الفرض فانه آخر المراتب لان القسمة الوهمية
ربما تقف لان الوهم لا يقدر على استحضار ما يصغر جدا مع ان القسمة الفرضية بعد لم تقف فانه متى لم
يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم تكن القسمة ممتنعة سواء عجز الوهم عن ادراكه او لم يعجز
وقد جاء في بعض النسخ ولا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا فيكون المراد انها ما ذكرناه وثالثها
ان

ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزئين متلاقيين فانه يحجب ما على طرفيه
من التلاقي واما قوله والمعلوم ان الاوسط اذا كان كذلك يلقى كل واحد من الطرفين منه
شيئا غير ما يلقاه الآخر فاعلم ان معناه انهم لما جعلوا كون الوسط حاجبا لما على طرفيه
من التلاقي وجب ان يكون الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الذي يلاقي منه ما على يساره
واما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط لما
كان حاجبا للطرفين عن التلاقي وجب ان يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه
الآخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضها فان نقيض قولنا
كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط غير ما يلقى الطرف الآخر منه هو انه ليس
كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط ما يلقاه الطرف الآخر ثم هذا السلب لا يصدق
الا على احد امرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا والثاني
ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط باسره اما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله والسبب
فيه ان تلك الاجزاء لو لم تكن متلاقية اصلا لم يكن الجسم حاصلا من اجتماعها فلا يكون الجسم
مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى وهو المطلوب واما الثاني وهو ان يلقى كل واحد من
الطرفين يلاقي الوسط باسره فهو الذي عنى الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين
يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطلنا الاول انتهض ما ذكره من ان كل واحد
من الطرفين يلاقي من الوسط غير ما يلقى الآخر واما قوله وانه يجب لو جوز مجوز فيه
مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حجمهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن بد من
ان ينفذ فيه فيلقى غير ما يلقى والقدر الذي نفذ دون اللقاء الموهوم للمداخلة فاعلم ان
المراد منه ان القول بان الوسط ملاق بكليته الوسط قول بمداخلة الوسط والمتداخلان
لا بد وان يكون مكانهما او حجمهما واحدا سواء سميته المكان او الحجم او غير ذلك من الاسمين او
مما سميته من الاسماء والشأن لا يتصور ان يكون الا بعد ان يصل طرف احدهما الى طرف الآخر
ثم ينفذ والنفوذ حركة شيء في شيء والشيء حال كونه متحركا الى موضع فانه لا يكون حاصلا
في ذلك الموضع فثبت ان القدر الذي لقي الطرف من الوسط حال النفوذ فيه غير الذي
قد قبل نفوذه فيه اعني حال كون طرفه ملاقيا للطرف المنفوذ فيه والذي نفذ فيه حال
النفوذ فيه دون ما سيلقاه فيه حال حصول اللقاء الموهوم في المداخلة وبالجملة فان النافذ
لا بد وان يلقى طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ فيه بتمامه فتحصل المداخلة بالتمام وهو
في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما لقيه في المرتبة التي قبلها وذلك يوجب انقسام

الطرف بكليته

للطرف الاخر

النافذ والمنفوذ فيه واعلم ان هذا الكلام ليس برهانيا لكنه اقناعي واما قوله واللقاء
المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للاجزاء الطرف ملاقاة الوسط له وان
لا يمنعه من الوضع اذ لا فراغ عن الغاية فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالتقسيم
اراد ان يبين هاهنا ان القول بالنفوذ محال ومن ذلك بان احد الطرفين لو دخل في حيز الوسط
لكان ملاقيا للجزء الغير الذي هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل في كل الوسط مع ان
الوسط ملاقي للجزء الاخر الذي هو ايضا طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقيا للطرف الاخر
واما قوله فحينئذ لا يكون بعضه الطرف ولا وسط ولا ازدياد حجم فاعلم ان المراد منه
ان يداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب
بين تلك الاجزاء ويوجب ان لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد منها واما قوله وان كان يمنع ذلك لم
يكن ما يكون عند توهم المداخلة بالامر بل يبقى فراغ والقسم ما يلاقي فاعلم انه لما بين ان القول

من الملاقات

بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقائض هذه التوالي وهي ان
هذه الاشياء كانت حاصلة فانتج فساد المقدم وهو القول بالمداخلة فبين فساد كون الطرف
ملاقيا لكلية الوسط وتبين فساد ان لا يلاقي منه شيئا ومتى بطل هذان القسمان لم يبق الا
ان يقال الطرف يلاقي بعض الوسط وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء المتلاقية وهو المقصود
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية ولا يعلم ان كل كثرة كانت
متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها واذا كان كل متناه يوجد منها
مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن بانضمامها عند المقدار بل يغني العدد
وان كان الكثرة فيها متناهية حجم فوق الحجم الواحد واملت الاضافات فيها في جميع الجهات حتى
يكون حجم في كل جهة فكان جسم فكان نسبة حجم الى الحجم الذي احاط غير متناهية نسبة متناهي العدد
الى متناهي العدد لكن ازدياد الحجم بسبب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية
الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف محال التفسير الغرض من
هذا الفصل ابطال الاحتمال الثاني وهو قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وانما قال
من الناس من كاد يقول بهذا التاليف ولم يقل من الناس من قال بهذا التاليف لان اصحاب هذا
المذهب زعموا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية
يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصلة بالفعل فهو غير ممكن
الحصول ثم انهم اعتقدوا في الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها
يكون في نفسه شيئا واحدا وذلك انما يكون لو لم يكن في كل واحد من تلك الاحاد كثرة بالفعل

فاذن

فاذن من قال الجسم مركب من اجزاء لا نهاية لها بالفعل فقد قال بانه ذات امور كل واحد منها لا يكون
منقسما وقد بينا ان على مذهبهم كل ما لا يكون منقسما فانه يمتنع ان ينقسم فاذن حاصل مذهبهم
يرجع الى ان الجسم مؤلف من اجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه الا انها
غير متناهية في العدد فاذن لا فرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذي مضى ابطاله في الفصل
الاول الا انهم زعموا ان الموجود في كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه وهؤلاء زعموا ان
الموجود منها في كل جسم عدد غير متناه فهذا هو التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب لا يعترفون
بانثلاث الجزء الذي لا يتجزأ فلما كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهو في الظاهر غير معترف
به الجزم لم يحك الشيخ عنهم انهم يقولون الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى بل حكى عنهم انهم يكادون
يقولون بانه مؤلف من اجزاء لا تتجزى اي حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لا يصرحون به
واما الحجة على افساد هذا المذهب ان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء غير متناهية في العدد
لكان للجزء الواحد منه فوجود الاثنين لانه لا معنى للكثير الا اجتماع الوحدات فاذا اخذنا
عددا متناهيا من تلك الاجزاء الغير المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل
من اعداد متناهية ازيد من مقدار الجزء الواحد او لا يكون والثاني باطل والا لم يكن
اجتماعهما سببا لزيادة المقدار فكان لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الجزم
بان هذه الاجسام المحسوسة غير مؤلفة من تلك الاجزاء واما الاول وهو ان يكون مقدار
ذلك المجموع اعظم من مقدار الواحد فذلك يقتضي ان يكون كلما كانت الاجزاء اكثر كان
المقدار اعظم واذا ثبت ذلك فنقول لا شك في ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية
في مقاديرها وان نسبة بعضها الى البعض نسبة متناه الى متناهي المقدار وذلك يقتضي ان

المقدار صح

يكون نسبة ما في احدهما من العدد الى ما في الاخر من العدد نسبة متناه الى متناه والا
لم يكن التفاوت في المقدار على حسب التفاوت في العدد واذا كانت نسبة الجسم الذي
فرضناه متناهيا من اجزاء متناهية الى الجسم الذي زعم الخصم انه مؤلف من اجزاء غير متناهية
نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وجب ان يكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهي
العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولنرجع
الى شرح المتن اما قوله كل كثرة متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي فيها موجودان
فاعلم ان الكثرة قد يراد بها الكثرة بالحقيقة التي هي العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون
كثرة ويكون الكثرة احد نوعي الكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس
الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس

كثيرا بالقياس الى عدد دونه لانه العدد الاول ولا يكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم
بل من مقولة المضاف واذا عرفت ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا شك ان الواحد يكون
فيها موجودا لان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الوحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال
ان يكون حاصلة مع غيرها وحينئذ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة
فثبت ان كل كثرة فان الواحد يجب ان يكون موجودا فيها ولكن لا يجب ان يكون المتناهي موجودا
فيها لانه ان اريد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب ان يوجد في كل كثرة شيء متناه في المقدار
فان العدد كما يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة عن المقادير وان
اريد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب ايضا ان يكون في كل كثرة عدد متناه لان الاشياء كثيرة
مع انه لم يوجد فيه عدد اصلا بل الاثنان عدد ولكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد في
نفسه واذا ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت انه لا يجب ان يكون في كل كثرة
متناه في الكم المتصل او متناه في الكم المنفصل ثبت انه لا يجب ان يحصل في كل كثرة شيء متناه فان
كان الاول بالشيخ ان ينقض على قوله كل كثرة فان الواحد فيها موجود وليس لاحد ان يجيب عنه
بانه وان لم يجب في كل كثرة ان يكون العدد المتناهي موجودا فيه ولكن ذلك واجب فيها لان
فالجسم مركب من اجزاء لا نهاية لها فانه وان يعرف بوجود الاعداد المتناهية لا نا نقول هذا
الكلام انما يستقيم لو قيل كل كثرة غير متناهية فان الكثرة المتناهية فيها موجودة ولكن الشيخ
لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان المتناهي موجود في الكثرة
فيها فثبت انا لو حملنا الكثرة الحقيقية التي هي الكم المنفصل لكانت المؤاخذة لازمة فاما
اذا حملناها على الكثرة الاضافية اندفعت المؤاخذة لان المؤاخذة انما كانت بالزام الاشياء
وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كل متناه يوجد فيها مؤلفا من اجزاء
لها حجم اريد من حجم الواحد لم يكن بالغها بعد المقدار بل بعد العدد واعلم انه لما ثبت
ان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء غير متناهية لكانت الاجزاء المتناهية موجودة فيه
فعند ذلك ثبت ان حجم مجموع الاعداد المتناهية فيها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد
فيها والا لم يكن بالغها بعد الحصول المقدار فاذا لم يزد مقدار الاثنين على مقدار
الجزء الواحد لم يزد مقدار الثلاثة ايضا على مقدار الواحد واما قال بل بحسب العدد ولم
يقل بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد فانه يبطل وان كان لا
بعد زيادة المقدار لكنه بعد زيادة العدد في المجموع ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا
كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كانت باسرها حاصلة في الحيز
الواحد

الواحد ولو صارت كذلك استحال ان يتميز واحد منها بامر لا يوجد في الاخر لان تلك الاجزاء
متساوية في الحقيقة فيستحيل ان يقع الامتياز ببعض الحقيقة او بشيء من لوازمها ويستحيل ان يقع
الامتياز بشيء من عوارض الحقيقة او معروضاتها لانها اذا كانت متداخلة ولا شيء يعرض عارضا
او معروضا لواحد منها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك
الغير او معروضا واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد في امر من الامور
فيرتفع العدد عنها ايضا ويصير الكل شيئا واحدا فثبت ان الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل فيها
زيادة المقدار لا يحصل فيها زيادة العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا الثاني في هذا
الموضع لم يجزم بالنفي ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى ان يتوهم كون بالغها شيئا لزيادة العدد
واما قوله وان كان للكثرة متناهية فيها حجم فاعلم انه لما ابطل ان لا يكون مقدار المجموع
ازيد من مقدار الجزء الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم مؤلف
من اجزاء متناهية وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا القدر في ابطال قول من قال ان كل جسم
فهو مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه اراد ان يبين في كل جسم متناه المقدار انه ليس
مؤلفا من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على تناهي اجزاء
سائر الاجسام المتناهية في المقدار وذلك بان بين ان ذلك الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية
يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار
هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما يكون متناسبة اذا كانت من نوع
واحد فالخط لا ينسب الى السطح بانه مثله او ربعه او غير ذلك من النسب وكذا السطح
لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي يكون مثلا للشيء او ربعا له هو الذي يكون بحيث لو ضمت
امثاله اليه لصار مثلا لذلك الشيء والجسم لا يحصل البتة من اجتماع السطوح والسطح لا
يحصل من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من اجتماع النقط بالدليل الذي مضى في ابطال
الجزء الذي لا يتجزى في الفصل الاول واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان ينسب مقدار
الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الاجسام بين انه يمكن الاضافة بينها
وبين غيرها في جميع الجهات وكلما كان كذلك كان حجم في كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه
جسما صحت نسبته الى سائر الاجسام فاما لو لم يثبت كونه حجما في كل الجهات لم يجب صحة
نسبته الى سائر الاجسام لان الذي يكون حجما في جهة واحدة او جهتين وهو الخط والسطح
لا يمكن ان ينسب واحد منهما الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذي ذكرناه لا يتصور هكذا
الا اذا اضمرنا في المتن لفظة هكذا وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات

لكن الموجود في الجسم ليس الا كذلك فكذا او اكثر بل الاضافات سمات في جميع الجهات فاما ان يكون
قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ او الناسخ او تركها عمدا لدلالة الكلام عليها واما قوله فكان
جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي احاط به غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار
فاعلم ان هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كان رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة
حجمه الى الحجم الذي احاط به غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار محمول واحد
ومعنى هذه القضية انه لما ثبت ان الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم ثبت ان ذلك الجسم يجب
ان يكون نسبة حجمه الى الحجم الذي زعم الخصم انه احاط به غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى
متناهي المقدار لان المتناهية دالة على ان هذه الاجسام متناهية في مقاديرها واما قوله
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم الى اخره فاعلم انه لما بين ان نسبة الجسم المتناهي
الاجزاء الى الجسم الذي هو عند الخصم غير متناهي الاجزاء نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار
وبين بما مضى ان ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان يكون نسبة
اجزاء الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى اجزاء الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد
متناه الى عدد متناه وذلك محال لان القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناهية
العدد يؤدي الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب تتمة البينة اذا وجب
النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم
مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد وجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو في
نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع
المفاصل اما بفك وقطع او باختلاف عرضين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك
لسبب التقسيم انما سمي هذا الفصل بالتتمة لانه تتميم له ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من اجزاء
متناهية او غير متناهية كان في نفسه شيئا واحدا وهذه القضية لا تحتاج في تصحيحها الى حجة
وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبيه والاخطار بالبال واما قوله البينة اذا وجب النظر ان
الجسم لا يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي
ان الذي ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون فيها عدد
اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر ان كل جسم فلا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية
لانه لو فرض جسم غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع ان يكون فيه اجزاء
غير متناهية اللهم الا ان ثبت بدليل اخر وجوب تناهي الاجسام في المقادير وثبت بالدليل
الذي مضى ان كل جسم متناهي المقدار فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية
العدد فحينئذ يحصل القطع ان كل جسم فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية

العدد ولكن الشيخ بعد ما لم يبين وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز ان
يقول البينة ان النظر اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه
القضية كلية اي لم يقل النظر اوجب في كل جسم انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية
ولم يوردها جزئية لان افراد القضية المذكورة وان كان لا يقتضي ان يكون ما عداه بخلافه
من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذا الايهام باطل فانه متى ثبت تناهي
الاجسام ثبت انه لا شيء من الاجسام مؤلف من اجزاء غير متناهية بل اوردها مهملة فقال النظر
اوجب ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهملة في قوة الجزئية مع انها
لا تشعر بالوهم الكاذب الذي تشعر به الجزئية فلا جرم كان ايرادها مهملة اولى من ايرادها كلية
او جزئية واما قوله انه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فمعناه
ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وههنا ذكر انه لا يجب ان يكون
والسبب فيه ان تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية ممتنع فلا جرم قال انه لا يجوز ان يكون
واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلا جرم لم يقل انه يجب ان لا يكون
بل قال لا يجب ان يكون واما قوله فقد وجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل
فمعناه ظاهر ولكن فيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول الجسم اذا كان قابلا للانقسامات
غير متناهية ووجب ان يجوز خروج كلها الى الفعل لكنه محال فحينئذ يجب وجود جسم لا يكون
لامتداده مفاصل واذا كان كذلك واجبا فلما ذا قال الشيخ فقد وجب امكان وجود
جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد وجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه
لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي لا ينافي الوجوب ويبعد ان يكون المراد به الامكان
الخاص الا انه لا جسم الا ويمكن ان ينقسم بالفعل بل الممتنع حصول كلها بالفعل والامتناع من
امتناع حصولها بالكلية وبين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس في الوجود
جسم يجب ان يكون عديم المفاصل اللهم الا لعارض خارجي كما في الافلاك واما قوله بل هو في
نفسه كما هو عند الحس فمعناه ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد فلا جرم انه لا يحس شيئا
من المفاصل والانفصال فيه فكما انه لا مفاصل له عند الحس فكذلك لا مفاصل له في
نفسه اما قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى اخره فمعناه انه لما ثبت امكان جسم عديم
المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال ولما
كان ممكن الانفصال فمتى كان تلك الصفة الممكنة لا تحدث الا بسبب فاذن حصول المفاصل
بالفعل في الجسم بسبب وليس ذلك الا احد امور ثلاثة احدها الفك والتقطيع والثاني

اختلاف العرضين كما في البلقة وما لينا الوهم والفرض ان امتنع الفك لسبب كما في الافلاك او
في الاجزاء التي يبلغ في الصغر الى حيث لا ينقطع ولا ينقسم بعرضين مختلفين فهذا هو المختصر واما
المباحث المفصلة في هذا الفصل فهي مذكورة في الملخص وههنا اخر الكلام في نفي الجزء الذي
لا يتجزى المسئلة السادسة في تعاريف الجزء وفيها فصلان الفصل الاول في اثبات ان الجسم
بالنقص من احاد الانفصال القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا ينتهي الى غير
النهاية وهذا باب لاهل التحصيل عند الطلاب والمستبصر يستبع العذر الذي يورده التفسير
انما سميناه بالمذهب لان مضمون هذا الفصل كالمدرس والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما
ثبت ان الجسم غير مؤلف من اجزاء لا تقبل القسمة ولا شك انه قابل للانقسامات فاما ان يكون
قابل الانقسامات متناهية او لانقسامات غير متناهية والاول باطل والا لانتهت القسمة
الى اجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل لما تقدم من ان الجانب الذي يلاقي منه ما على يمينه
غير الجانب الذي يلاقي منه ما على يساره واذا بطل ذلك ثبت انه يجب ان يكون قابلا لانقسامات
غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه ثلاثة القطعية واختلاف
العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية
لا توجب ذلك الا في الانقسامات الوهمية فاما ان ندعي ان الجسم قابل للانقسامات
الانفكاكية والانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك مما يحتاج
فيه الى دلالة اخرى فانه من المحتمل ان لا يساوي امكان الانقسامات الوهمية مع ان
الانقسامات الانفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وهذا وان كان
باطلا الا ان بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ الحق هذه
الدقيقة صرح بان كون الجسم غير مؤلف من الاجزاء لا يوجب كونه قابلا للانقسامات الغير
المتناهية الا على احد الوجوه الثلاثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي واما
قوله وهذا باب لاهل التحصيل عند الطلاب والمستبصر يستبع العذر الذي يورده فمعناه
ان القول بان الجسم قابل لانقسامات غير متناهية يتفرع عليه اشكالات لكن المستبصر يستبع
اليها العذر الذي اورده في الفصل الذي يلي هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان قابلان
للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات فلنسمه انا نستعمل اشكاما علمه من
حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا سالف
انهاما لانقسم حركة ولا زمان التفسير انما سمي هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب منه
حاصل في بديهة العقل بعد تسليم المقدمات التي تم تحقيقها وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه
قابل

قابل الانقسامات غير متناهية وجب ان تكون الحركة والزمان قابلين انقسامات غير
متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فتكون لا محالة
الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فتكون لتلك الحركة نصف فاذن كل حركة فهي
منقسمة وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى اخرها فيكون الزمان
منقسما فثبت لما ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة
والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه لا اشتغال بالفائدة من اجزاء غير قابلة
للتجزي فلذلك يشتغل بالقول الحركة والزمان من امور غير قابلة للتجزي واعلم ان القول باثبات
الجزء يقتضيه وكون الجسم القابل للانفصال شيئا واحدا يقتضي ان لا يكون الحركة والزمان
قابلين للانقسامات الغير المتناهية الحاما دفعه من اراد ها فليطلع بيان كتبنا المسئلة
الثالثة في اثبات الهيولى وفيها ارجح فصول اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا جسميا
متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فاذن قوة وجود هذا القبول غير
وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته
الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا
التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسمية حالة في محل فان الجسم مركب من
ذلك الحال وذلك المحل والحجة فيه ان الجسم لما ثبت انه غير مؤلف من الاجزاء فهو شيء
واحد في نفسه ولا شك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال عبارة عن تفريق الاجزاء
بعد ان كانت مجتمعة لان ذلك مبني على كون الجسم مؤلفا من الاجزاء وقد مر ابطاله بل هو عبارة
عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول
وامكان عروض الانفصال كان حاصلا قبل حصول الانفصال فيكون امكان الانفصال
مغايرا للاستحالة للانفصال و ذلك الامكان يستدعي محلا وليس محله الاتصال لانه لا معنى
لكون الشيء موصوفا بامكان حدوث شيء فيه الا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء لان الاتصال
يستحيل ان يتصف بالانفصال لانه يزول عند طريانه فاذن محل امكان الانفصال شيء
سوى الاتصال وهو الذي يكون محلا للاتصال المعدوم عند طريان الانفصال فيتصل
الاتصال الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهيولى وههنا شك وهو ان الجسم قبل
الانفصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارئ هو
الاثنينية وهما عرضان ومحلهما الجسم فهذه الحجة تقتضي كون الوحدة والتعدد معارض

للجسم متعاقبتين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد ومما تقرر ذلك
ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذي زال عند الانفصال
شيء سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما ينحل بتحرير البرهان على الوجه الملخص وهو
ان يقول الجسم الذي يرد عليه الانفصال فانه يزول عنه الجسمية التي كانت موجودة ويحدث
فيه جسميتان اخريان ومتى كان كذلك كانت الجسمية موجودة في محل بيان الصغرى ان الجسم بعد
ورود الانفصال عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال
انهما كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال عليه او ما كانتا موجودتين والاول باطل والا
لكان ذلك الجسم قبل ورود الانفصال عليه مركبا من ذينك الجزءين ثم ننقل الكلام الى كل
واحد من ذينك الجزءين فان كانت الاجزاء التي تحصل في كل واحد منهما بعد ورود الانفصال
حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى اما متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة
متناهية او غير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير متناهية وكل هذا قد ابطلناه فظهر
من هذا ان الجسمين الحاصلين بعد الانفصال ما كانا موجودين قبل ذلك الانفصال بل حدثا
عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال ما بقيت بعد الانفصال
واما بيان الكبرى فهو ان كل ما يوجد بعد عدم او يعدم بعد وجود فان كان امكان عدمه
وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذن الجسمية
محل فيه امكان وجودها وامكان عدمها وذلك المحل هو الذي قامت الجسمية به فهذا ما عندي
في تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول اما المقدمة الاولى فممنوعة والذي عول عليه في اثباتها
فغير صحيح لانه يوجب ان يكون تفريق الجسم اعداما للجسم بالكلية وبيانه ان الجسم قبل ورود
الانفصال عليه اما ان يقال ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة
فهي بعد ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة او ما بقيت واحدة والاول
باطل والا لكانت مادة كل واحد من الجزءين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها ايضا
واحدة بالعدد كانت مادة كل واحد من الجزءين وصورته عين مادة الجزء الاخر وصورته
فيكون احد الجزءين هو بعينه الاخر بالعدد هذا خلف وان لم تكن الجسمية واحدة فقد حل في
المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين وايضا
يلزم تداخل المقدارين والمقداران المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون
مقدار الجزء مساويا لمقدار الكل ولانا نعلم بالبديهة ان ذات احد الجزءين مغايرة لذات الجزء الاخر
ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد لم تحصل هذه المغايرة فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادته

واحدة

واحدة بالعدد فانها بعد ورود الانفصال على الجسم لزم ان تتعدد واذا كان كذلك
فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم المادة التي كانت واحدة
وحدوث مادتين اخريين فاذن تفريق الجسم يكون اعداما للصورة ومادته فيكون
تفريق الجسم اعداما له بالكلية وهو مكابرة وايضا لو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة
يقتضي احتياج الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة بعد كونها واحدة يقتضي احتياجها
الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل الجسم المتصل
ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد بحسب كل واحد مادة واحدة فقد
عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت اعداد المواد التي للجسم بحسب الانقسامات
الممكنة فيه فيجب ان يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ يكون الجسمية
الحالة في كل واحد منها غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة امتناع حلول الحال في اكثر
من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا يتجزى وانه باطل وبتقدير
صحته فانه يبطل اصل هذه الحجة فانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى
كان الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء والاتصال عبارة عن تألفها وعلى هذا التقدير
يكون الزائل والطارئ هو التفرق والتأليف والمورد هو نفس تلك الاجزاء ان وقعت
المساعدة على ان الجسمية تزول عند عروض الانفصال فلم قلتم انه لا بد من محل وليس
لان امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتي فيستدعي محلا
قلنا لا نسلم ان الامكان حكم ثبوتي وسنذكر الاستقصاء في بيان ذلك في المقصد الخامس
ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا اتصاليا منفصلا فاعلم ان حقيقة
المقدار قد سبق بيانها ثم هاهنا شك لفظي وهو ان هذا الكلام انما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم
مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال للجسم مقدار لامتناع ان يكون الشيء حاصلا
لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف
قال قد علمت ان للجسم مقدارا وجوابه ما بينا انه متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا
تتجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فلما تقرر عند الشيخ ذلك المعنى كان بيانه
له سابقا لذكر المثال بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم جاز له ان يقول قد علمت ان للجسم مقدارا
واما المعنى فانه يقال بالاشتراك على امرين احدهما المقدار الذي يحتمل الجسم في ثلاث
جهات وهذا المقدار يسمى جسما لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى احد انواع الكم
المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم جسما وثانيهما ان يوجد هذا المعنى

مع انضمام عارض له فقال لبعض الاجسام انه محس والبعض الاخر انه رقيق وبهذا
الاعتبار لا يكون كل جسم محسا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القارّ الذات
سمي مقدارا وهو جنس تحته ثلثة انواع الخط والسطح والجسم التعليمي فاذا قلنا الجسم
له مقدار احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار
يخص خرج الخط والسطح عن ذلك واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة
احدها المقدار الذي يمكن ان يعرض له اجزاء يجمعها حد مشترك هو نهاية لاحدها وبداية
للاخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذي يقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيها
هما المقداران اللذان نهايتاهما واحدة بالفعل مثل الخط الذي يتصل بخط على زاوية
نحوهما نقطة واحدة وهي طرف لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الاخر
بحيث اذا تحرك احدهما وجب ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالاخر واعلم
ان المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول وان كان ايضا اسمه من الاتصال على سبيل
الاضافة اذ كان يوهم له اجزاء بينها الاتصال الاضافي واذا عرفت ذلك ظهر لك ان هذا
الاتصال ليس هو نفس الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان هذا
الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك
ظهر ان للجسم مقدارا محسا متصلا وانه ليس مركبا في نفسه من الاجزاء بل هو في نفسه شيء واحد
وقد بينا ان مقدار هذه الحجة على هذا الاصل اما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك
فمعناه ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الافلاك واما قوله ويعلم ان
المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
فمعناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا في ذاته وكون تلك الجسمية بعينها
واحدة داخلة في قوام تلك الجسمية المعينة فان المشخصات ان كانت خارجة عن ماهية الشخص
الا انها تكون اجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذن الجسمية المعينة تكون واحدة
بذاتها وهذا هو المعنى بكونها متصلة بذاتها فاذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية المعينة قابلة
للاتصال والانفصال اما الاتصال فلانها لو قبلت اتصالا اخر لكان قد اجتمع المثلان وانه
محال ولانه لا يكون احدهما بالحلول والاخر بالحالية اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد
منهما حالا ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى طرا الانفصال فقد بطل به وحدة
الاتصال السابق وتشخصه ومتى بطلت وحدته وتشخصه فقد بطل ذلك الاتصال المعين
وعدم وما يكون عدمه عند حلول الشيء استحال ان يكون قابلا لذلك الشيء فثبت ان المتصل

بذاته

بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن امور ثلثة
اولها ان قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس
مضى ذكره فاين القياس المنتج لهذه النتيجة والثاني انه وان كان حقا ان قوة قبول الشيء غير
وجود المقبول لكنا لا نحتاج الى ذكر ذلك هاهنا لان المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة
الجسمية واذا ثبتنا ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شيء اخر يكون هو قابلا
للانفصال والاتصال من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول الشيء هل هو غير المقبول او نفسه
وثالثها طلب الفرق بين الشيء الذي هو هاهنا مقبول بالفعل وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته
مقبول اما الاول فجوابه ان القياس المنتج لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا
بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اي الجسم قد يحدث
فيه الانفصال ثم من المعلوم ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل
ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشيء فانه مغاير لذلك الشيء وذلك يقتضي ان يكون قوة قبول
الشيء مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ قنع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى واهمل ذكر
المقدمتين الاخيرتين لظهورهما ووضوحهما واما عن الثاني فجوابه ان اثبات المادة لا يمكن الا بعد ان
قوة قبول الشيء غير نفس المقبول لانا اذا قلنا الجسم قد يعرض له انفصال انما يمكننا اثبات المادة
لو امكننا ان نقول ذلك الانفصال لا بد له من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء اخر لكن
ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي
محلا ثابتا موجودا فثبت انه لا يمكننا ان نقول الانفصال يستدعي محلا اما اذا اثبتنا ان قوة
قبول الشيء غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة
امر ثبوتي وهو من الامور الاضافية فيستدعي لا محالة محلا فاذا اثبتنا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال
فهو شيء اخر وهو الهيولى فان قيل اليس قد حكم ان الامكان امر عدمي فكيف قلت ولكنه عند
الشيخ امر وجودي وانما بحثنا على ما يقتضيه كلامه على ما يطابق اصوله لا على ما يطابق اصول
غيره واما الثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا
طرا فليس المقبول هو الانفصال لان الانفصال هو امر عدمي بل المقبول بالحقيقة هو الجسمان
الحادثان عند طريان ذلك الانفصال ولكل واحد من ذينك الجسمين هيئة وصورة اما
الهيئة فالشكل العارض لتلك الجسمية واما الصورة فالمقدار العارض لها لان المقدار يجري بالنسبة
الى الجسمية مجرى الصورة واما قوله فتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي يعدم بالانفصال

بعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددًا فاعلم ان محل امكان الانفصال
غير الشيء الذي هو متصل بذاته ويعدم عند الانفصال ويوجد متصلان اخران مثل الماء الواحد اذا جعل
ماءين فان تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال قد بطلت وحدثت جسميتان
اخريان ثم اذا انضم احدهما الى الاخر مرة اخرى حتى يصيرا ماءً واحدًا فان الجسميتين الاوليين بطلتا
وتحدث جسمية اخرى غير التي زالت عند الانفصال لان اعادة المعدوم محال واعلم ان لهذه الهيولى
ان حصول هذه الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما
ان يكون على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال كانت
الهيولى متحيزة وذلك محال اما اولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين واما ثانيا صورة:
فلانه لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واما ثالثا فلان تلك الهيولى ان احتاجت
الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية
عن المحل وهو المطلوب واما ان كان على سبيل التبعية فذلك بان يقال الجسمية تحصل بذاتها في
الحيز وتلك الهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه واذا كان حصول الهيولى في ذلك
الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون
الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون او الطعم او غيرهما وان كان حصولها في الحيز
تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحال كون الجسم حالا فيها واما
ان لم تكن الهيولى حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسمية
مختصة بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة
بالذات يستحيل ان يكون حاصلا او حالا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو
جازت المكابرة في تجويز ذلك فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات الباري وان لم
يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يودي
الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا اخر الكلام في هذا الفصل وهذه
الحجة بعينها يمكن ان يتمسك بها في نفي كون المقدار مغايرا للجسمية بان يوجد الجسمية مكان
الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم يساق الحجة على وجهها وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
هذا ان تم فانما يلزم فيما يقبل الفك والفصل وليس كل جسم كذلك فما احسست لذلك فاحضر جوابا
سالكا فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها لذلك وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة
اليه متشابهة فاذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية
عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته بحيث كان لها ذات لها ملك

الطبيعة

الطبيعة الا انها طبيعة نوعية محصلة تختلف بامور خارجة عنها دون الفصول المقسمة
اما قال وهم وتنبيه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذي اورده لا حاجة في ابطاله الى برهان
مفصل بل يكفي في ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان تحتاج
دائما لان مقتضى الماهية لا يختلف ثم نقول حاصل الشك ان يقال الحجة المذكورة لا تفيد اثبات
المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك لانكم استدللتم بامكان عروض الانفصال للجسم على
اثبات المادة له ثم ان الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون
بالفك ولا يمكن الاستدلال على اثبات المادة الا بامكان الانفصال والانفكاك والانفصال
على هذا الوجه ممتنع عروضه للافلاك فاذن لا يمكن اثبات الهيولى لجسمية الافلاك بهذه الحجة
والجواب عنه ان هذه الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان تكون غنية عن المحل او لا تكون
فان كانت غنية عن المحل كانت جميع افرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكلما كان غنيا
عن المحل استحال الحلول في المحل فاذن كل جسمية فهي غير حالة في المحل هذا خلف وان لم تكن
الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهي اينما وجدت كانت محتاجة الى المحل والحاصل
انا لما علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى محل وهو مادة علمنا ان الجسمية
لذاتها محتاجة الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح الانفكاك على
ذلك الجسم او لم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسمية طبيعة واحدة فاذا عرف
في بعض الاحوال حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه واعلم
ان على هذا الكلام سؤالين احدهما ان يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام
كلها ولا يمكن دعوى البديهة فيه فانا قد عرفنا ان الجسم هو الذي يقبل الابعاد فههنا امور
ثلاثة احدها الابعاد الثلاثة والثاني القابل للابعاد الثلاثة والثالث نفس قابليته للابعاد
الثلاثة فقد بينا ان القابلية صفة نسبية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذن ليست
الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلاثة وما الحاصل حصلت هي القابلية
وحقيقة ذلك الشيء غير معلومة لنا لانا لا نعلم منه الا انه امر ما يلزمه قبول الابعاد الثلاثة
والعلم بكونه امرا ما ليس علما بماهيته المخصوصة والعلم بقابليته الابعاد الثلاثة علم بلازم
من لوازمه فاذن ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري
بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن ان يقال ان الاجسام لما اشتركت في
قبول الابعاد الثلاثة والاشتراك في اللوازم يدل على الاشتراك في الملزومات فاذن
الاجسام مشتركة في الجسمية فان الشيخ نص في النمط الرابع ان الاشياء المختلفة في الماهية

[illegible] الابعاد الثلاثة [illegible]

يجوز اشتراكها في لازم واحد فقد ثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة في
الجسمية بل الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعقلوا اشتراكها فيه
عقولهم اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لا جرم استقام لهم دعوى الصريح في ان الاجسام
متساوية في الجسمية فاما الحكماء لما عرفوا ان التحيز والمقدار امران عارضان للجسمية لازمان
لها واعترفوا بان الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في الملزوم فكيف يمكنهم دعوى
الفرق في ان الاجسام مشتركة في الجسمية اما قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات
عنها دون الفصول فهو جواب عن سؤال يذكر على قوله ان الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية
لزم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك ان يقال السؤال ان الجنس له طبيعة
واحدة في الانواع ثم انه في النوع المعين يحتاج الى فصل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا يحتاج
الى ذلك الفصل مثل ان الحيوان الذي في الانسان يحتاج الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل
الحيوان الذي في الانسان في كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة
الشيء الى الشيء حاجة مثله الى ذلك الشيء فاذن لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة
للانفصال الى الهيولى حاجة جسمية الاجسام التي لا تقبل الانفصال الى هيولى وجواب الشيخ
عن ذلك هو ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام غير مختلفة فيها اصلا وانما اختلافها
لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة الجسمية في المادة
الواحدة الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان
خارجا عن ماهية الجنس لكنه داخل في وجوده فاذن الجسمية طبيعة نوعية محصلة لانها غنية عن
الصور النوعية المغايرة لها في ماهيتها وفي وجودها بل لا تعلق بينها وبين الصور النوعية
الا من جهة حلولهما في محل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل فانه وان كان
غنيا في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة
وانه لا اختلاف فيها الا بامور خارجة عنها بخلاف الجنس فان طبيعته غير محصلة والاختلاف
فيه انما يكون بالفصول المنوعة فظهر الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ لانها طبيعة نوعية
محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم ان هذا الفرق لا يخفى وذلك لان
الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان
اذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب ان يكون موجودا والناطق خارج
عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا عن
الحيوان الموجود واذا كان كذلك كان الجنس مغايرا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل

ثم ان الحيوان الذي هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس
مثله مع انه غني عن الناطق فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد يوجد النقض
واما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والا لم تكن صورة وتقدير ان لا تكون مقومة لكن هذا
فرق غير قادح بل الصحيح في الجواب ان يقال الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى ما
يحصل وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها الى شيء معين بل الى شيء اي شيء كان واما الفصل
المعين فانه لذاته يكون علة لوجود ذلك الجنس في الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة
الى الفصل المطلق فلا جرم ابدا يكون محتاجا الى الفصل واما تعين الفصل فانما جاء من قبل
الفصل لا من قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشك
واعلم ان ههنا بحثا اخر وهو ان قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي
ثم ان الوجود في حق الواجب واجب التجرد وفي حق الممكن واجب اللاتجرد فقد وجد ههنا
اختلاف المتماثلات في اللوازم وتمام تقرير ذلك سيأتي في النمط الرابع ان شاء الله تعالى الشك
الثاني على اصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وثبت ان ما يحتاج
الشيء اليه يحتاج مثله اليه ولكن لا بد من الدلالة على ان جسمية ما محتاجة الى محل وذلك لا
يمكن اثباته بما سبق من حلول بعض الجسميات في المادة فان لقائل ان يقول انه لا يلزم من
حلول الجسمية في المادة الا جواز حلولها فيها فاما ان يلزم منه وجوب حلولها فيها
فذلك لا بد فيه من حجة اخرى اذ من المحتمل ان يقال الجسمية وان كانت غير محتاجة الى محل ولكنها
يصح ان تصير حالة في المحل وان تصير مباينة عن المحل فاذن لا بد في بيان حاجتها الى المحل من
حجة غير ما ذكر من حلولها في المحل وقيام وبينة او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني
الواحد بقابل للانفصال البتة وانما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا انفصال فيها
للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها فاخطر هذا ببالك فاعلم ان
القسمة الوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين
كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين
طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح من كل اثنين منها يصح
من اثنين اخرين فيصح ان يبطل المماسة والاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية كما يصح من المنفصلين
ويصح من المنفصلين فرض الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي كما يصح من المماسين اللهم الا عائق
مانع خارج عن طبيعة الامتداد اللازم او ان الامر لعل هذا العائق ان كان لازما طبيعيا
كان لا قسمة بالفعل والفعل من اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه

التقسيم فقد بينا ان مدار الحجة المذكورة في اثبات الهيولى على ان الجسم الذي يكون في نفسه
متصلا غير منفصل وحاصل الشك المذكور في هذا الفصل يرجع الى النزاع في هذه المقدمة
وبيانه هو انا ما بينا ان الجسم شيء واحد في نفسه بان ابطلنا كونه مؤلفا من اجزاء لا
تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية وانما ابطلنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط من
جزئين لا بد وان يكون الجانب منه يلاقي ما هو غير الجانب الذي يلاقي ما على يساره وذلك يقتضي
كون الجزء منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لا تفيد الا كون الجسم قابلا للانقسام الوهمي ابدا
وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمي يجب ان يكون قابلا للانقسام الانفكاكي واذا كان كذلك
فمن المحتمل ان يقال الاجسام المحسوسة مؤلفة من اجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال
وان كان قابلا للقسمة الوهمية فالحاصل ان الجسم الذي يعرض له الانفصال ليس بمتصل على
الحقيقة لان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذي هو
متصل في الحقيقة وهو كل واحد من تلك الاجزاء الصغيرة لا يعرض له الانفصال وعلى هذا
يسقط الحجة المذكورة في اثبات الهيولى وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذا السؤال هو مذهب
ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الاجسام القابلة للانفصال مؤلفة من اجزاء كرية الشكل غير
قابلة للانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية والجواب انه لما كان الجسم قابلا
للانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب ان يكون قابلا للانقسامات الانفكاكية ايضا الى
غير النهاية لان تلك الاجزاء باسرها متساوية في الجسمية وكل واحد من تلك الاجزاء اذا فرض نصفه
يكون مساويا في الماهية لنصفه الاخر ولكل واحد من انصاف سائر الاجزاء وكلما صح على الشيء
صح على مماثله فاذا صح على احد نصفي الجزء الواحد ان ينفصل عن نصفه الاخر انفصالا انفكاكيا لاتصاله
صح ايضا على ذلك النصف ان ينفصل عن نصف جزء اخر انفصالا انفكاكيا لاتصاله وكما صح على ذلك
النصف ان ينفصل عن نصف جزء اخر انفصالا انفكاكيا وجب ايضا ان يصح على ذلك النصف ان
ينفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقيقيا
يجوز ان يعرض له الانفصال وعلى هذا التقدير يسقط الشك واعلم ان مدار هذا الكلام على
ان الاجسام متشابهة في مفهوم الجسمية وقد بينا في الفصل الذي مضى انه لا طريق الى اثبات
ذلك على مذهب الحكماء ولا شك انه بتقدير ان يعلل الشيخ الوجود ذلك جاز مساواتها في الماهية
لكن مجرد الاستعداد لا يكفي في الصانع العليم ثم ان وقعت المساعدة على وجوب اشتراك
الاجسام في الجسمية ولكن لا يلزم من ذلك ان يصح على كل جسم ما يصح على سائر الاجسام كما لا
يلزم من كون لونه السواد مثل لونه الشاخص جواز ان يتصف محل السواد الى لونه
الشاص

الشاص والجواب عنه مرة والنقض المتوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة
على ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الثاني لاجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل
ان يكون لخصوصية كل واحد منها تكون مانعة عن ذلك لان كل واحد منها وان شارك الاخر في
الماهية ولكنه يخالفه في خصوصيته وتلك الخصوصية زائدة على نفس الماهية فيحتمل ان تكون الخصوصية
مانعة عن ذلك وكيف لا نقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت
الجسمية التي كانت موجودة وحدث جسمان اخران ثم اذا اتصلا مرة اخرى فان تلك الجسميتين
تزولان ويحدث جسمية اخرى واذا كان كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما صح على الجسم
لان جسمية كل واحد من نصفي الجسم يستحيل ان يبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من
الجسمين المنفصلين يستحيل ان يبقى بعد الاتصال فاذا ما صح على نصفي الجزء الواحد وهو
الاتصال يمتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال يمتنع على نصفي الجزء الواحد
وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء من خصوصية كل واحد من تلك الجسميات
فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لا في نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن ان يجاب عن اصل
السؤال بجوابين اخرين الاول ان يقال هب ان ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء
الا ان كل جزء من تلك الاجزاء التي هي قابلة للقسمة الانفكاكية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك
الاجزاء المفروضة فيها اما ان تكون مختلفة في الماهية او لا تكون فان كانت مختلفة في
الماهية لم تكن اجزاء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب فعنده بسيط فاذا اخذنا
جزءا بسيطا فهو لا محالة قابل للقسمة الوهمية فيكون احد نصفي ذلك البسيط مماثلا لاحد
جانبيه للنصف الثاني منه وهو انه لما كان بسيطا كان كل واحد من جانبي احد نصفيه
مساويا في تمام الماهية لجانبه الاخر فاذا صح على ذلك النصف ان يلاقي النصف الثاني
باحد جانبيه وجب عليه ان يصح كونه ملاقيا له بجانبه الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع
التفكك بين نصفي ذلك الجزء ولقائل ان يقول على هذا يقتضي صحة ان يماس فلك
القمر بمقعره محدب فلك عطارد وبالعكس وهو يقتضي الخرق وانتم لا تقولون به وايضا
فالاشتراك في الماهية يقتضي صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول ما يمنع عن هذا الامر
وهو الاتصال الحاصل كما بيناه الثاني وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان
بسيطا وللبسيط شكل الكرة فتلك الاجزاء كرات مضموم بعضها الى بعض فيحصل
فيما بينها فرج خالية وهو محال ولقائل ان ينازع في ان شكل البسيط الكرة وفي
استحالة الخلاء على ما يقال ولنرجع الى شرح المتن اما قوله في تقرير السؤال

ليس الامتداد الجسماني الواحد وقابل للانفصال وانه انما ينفصل الجسم المركب من
اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي بحسب الفروض والاوهام وما يشبههما
فاعلم ان المراد بهذا ان الجسم الذي يعرض له الانفصال هو الجسم المؤلف من الاجزاء التي كل
واحد منها لا يكون قابلا للقسمة الانفكاكية الوهمية وما يشبهها من الانقسامات مثل
الانقسام الحاصل بسبب اختلاف المحاذاة او المماسة او غيرهما والذي يقبل الانفصال
ليس بمتصل والذي هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل توهم ان المتصل قد يعرض له الانفصال
واما قوله في الجواب فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة باختلاف عرضين قارين
كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث
اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق
في النوع فاعلم ان معناه على ان كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يكن قابلا للقسمة الانفكاكية
الا انه يكون قابلا للقسمة بالوجوه الاخر اعني القسمة الوهمية والقسمة باختلاف الاعراض
سواء كان العرضان المختلفان عرضين قارين كما في البلقة او اضافيين مثل ان يكون احد جانبيه
محاذيا اي مقابلا لشيء لا تحاذيه جانبه الآخر او يكون احد جانبيه موازيا لخط او سطح لا
يوازيه جانبه الآخر او يكون احد جانبيه مماسا لشيء لا تماسه جانبه الآخر واذا ثبت ذلك
فالقسمة الوهمية الواقعة باختلاف عرضين يوجبان انقساما في ذات كل واحد من تلك
الاجزاء بحيث يكون ماهية كل واحد من قسمي الجزء مساوية لماهية القسم الآخر من ذلك الجزء
ولكل ذلك الجزء ولماهية جزء آخر من نوعه واما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين
اثنين آخرين فمعناه ان هذه الاشياء لما كانت متفقة في الماهية والاشياء المتفقة في
الماهية يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر واما قوله فيصح بين المتماسين من
الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتماسين واعلم ان معناه انه لما صح على بعضي
الجزء الواحد اتصالا رافعا للتعدد وجب ان يصح على الجزئين المتماسين ان يتصلا على (ان يتصلا)
هذا الوجه ولما صح على الجزئين ان ينفصلا انفصالا انفكاكيا وجب ان يصح ذلك على
بعضي الجزء الواحد واما قوله الا لمانع عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم او
زائل فاعلم ان معناه جواب لسؤال تركه ههنا وهو ان الفلك مساو للعنصر في الجسمية
ثم ان الاجزاء المفروضة في العنصر يصح عليها الانفكاك ولم يصح ذلك على الفلك والاجزاء
المفروضة في الفلك متصلة مع ان الفلك لا ينفصل بالعنصر فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان

يصح الانفكاك على الجزئين وان لم يصح ذلك على بعضي الجزء الواحد وان لم يصح ذلك على ذلك
الجزئين وحل هذا الشك ان بقاء الفلك نظرا الى كونه جسما يصح عليه الانفصال بالعنصر
والانفصال اجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمية الفلك وذلك المانع هو
ان هيولى الفلك غير قابلة للاتصال والانفصال فاما الاجزاء التي كلامنا فيها لو امتنع
عليها الاتصال والانفصال بسبب موادها كان ذلك اعترافا باثبات هيولى لها ولقائل
ان يقول هب انه يلزم هذا الاعتراف بالهيولى لكن لا يمكنكم اثبات ما ادعيتموه من امكان
الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال ان يكون لكل جزء مادة مخالفة
لمادة الآخر وتلك المادة لا تطيع الاتصال والانفصال ثم انه وان كان بعيدا ان يقال
ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الآخر لكن الاستبعاد لا يكفي في تحصيل المطالب
العلمية واما قوله ولعل هذا القائل اذا قال لا نرى طبعا كان لا اثنينية بالفعل ولا
فصل بين اشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا
لزمها ما منعها عن الانفصال والاتصال وجب ان يكون نوعه في شخصه اي يمتنع ان
يدخل في الوجود من تلك الماهية الا فرد واحد لانه لو وجد منه فردان لكانا متساويين
في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان يستحيل ان يتميز فرد من افرادها بما يكون مانعا عن
بعض ما يصح على الفرد الآخر لاستحالة ان يكون المتماثلان في تمام الماهية مختلفين في
اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفكاك احدهما عن الآخر وجب ان يصح على نصف احدهما
ان ينفك عن الآخر بحيث يصح على كل واحد منهما الانفصال في نفسه والاتصال بغيره
وقد قرر معناه انه ليس كذلك فثبت ان ما يمتنع عليه الانفصال في نفسه والاتصال
بغيره وجب ان يكون نوعه في شخصه ولقائل ان يقول لا اسلم ان المتماثلين في تمام الماهية
يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عندكم الجسمية طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات
عنها دون الفصول ثم ان جسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك الآخر
بقسمه كل نوع امكن ان يكون له اشخاص فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد
الاشخاص المحتملة ان يكون لها كثرة اثنينية ولا كثرة بعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد
النوع الا شخصا واحدا ولئن وجد اثنينية او كثرة اشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم
طبيعي للعنصر كالماهية فاما ان يكون نفس صورها مانعة من الشركة او لا يكون
والاول يقتضي ان لا يحصل من تلك الماهية الا شخص واحد والثاني يقتضي ان يكون
تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك الزائد ال

كان لا ادعاء استحالة ان يحصل في الوجود من تلك الماهية الا شخص واحد واستحال على
ذلك الشخص ان ينقسم انقساما انفكاكيا الى اجزاء وان يحصل في الوجود من تلك الماهية
شخصان مع انا قد فرضنا ان المانع من ذلك لازم للماهية وذلك محال وهذا الفصل يجري
مجرى التعريف لما ذكره في اخر الفصل المتقدم وهذا اخر الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم
من الهيولى والصورة المسئلة الرابعة في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة وفيها
فصل واحد بل بعض الناس قد ظن ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية
من حيث هو صورة جرمية التفسير لما كان المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم
واحوالها ثم ان الشيخ ابطل اقوال من قال ان مقوماته الاجزاء التي لا تتجزى وبين بعد ذلك
ان مقوماته الهيولى والصورة فبعد ذلك اراد ان ينتقل الى احكام الصورة والهيولى الا
انه قبل الخوض فيه فرع على اثبات الهيولى مسئلة خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي ذكرها
في هذا الفصل فلا جرم سماه بالتذنيب واعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان الحكماء يقولون
الجسم العظيم المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم
الصغير المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار الصغير ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور
عند الجمهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا لاحد امرين اما لان اجزاءه المتفرقة
كانت عظيما فاذا اجتمعت صار صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم العظيم فيبقى
الباقي صغيرا او ينضم اليه اجزاء اخرى فيصير المجموع عظيما فاما على غير هذين الوجهين فذلك
مما يستبعدونه والشيخ ازال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة الجسمية
حالتان في محل فذلك المحل يجب ان لا يكون له في نفسه مقدار وحجم والا لزم اجتماع المثلين
ولزم احتياج ذلك المحل الى محل اخر واذا لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة
جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز ان يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه
مقدار اصغر واعلم انه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة
فانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير مقدر ان يكون قابلا لكل المقادير الا ترى ان هيولى
الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا تقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك
انه لا يلزم من كون الهيولى غير مقدرة في ذاتها ان يكون قابلة لكل المقادير بل هذا الكلام يصلح
ان يعول عليه في ازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما اثبات صحته فلا بد فيه من دليل اخر
ولهذا قال الشيخ والاستبعاد ان التخصيص في بعض الاشياء صوتها لعذر معين غير باز له الا استعاد
ولم يأمر بالقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان موادها لا تقبل المقادير

المختلفة وقد احتج المتكلمون لذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان ان يصير البحر
بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلة بل اقل وبالعكس والا لكانت المادة قابلة لبعض المقادير
دون البعض والشك ان تجويز ذلك بعيد المسئلة الخامسة في بيان استحالة خلو الصورة
عن الهيولى وفيها فصول ثلثة استشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا امتداد يعزى في خلاء او خلا الانبات وجوده العقي
التفسير لقائل ان يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى وتكلم
ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج هذه المسئلة الغريبة عن
احكام الهيولى فيما بينها فنقول انه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين
بعد ذلك ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعده ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان
الذي يعتمد على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية
اذن لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فاذن لا تنفك الجسمية عن المادة وهذه
الحجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة قال الشيخ حكى عنه في الفصل
الثاني من سابعة الهيات الشفاء هكذا انه لا يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه لا يخلو
اما ان يكون متناهيا او لا يكون متناهيا والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا
كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج
لا لنفس طبيعته ولا ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال
واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجة في بيان امتناع وجود المقادير
والصور المتناهية عن المواد لا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد واعلم ان
الحجة المذكورة ههنا على تناهي الابعاد مبنية على مقدمات لا بد من تقريرها اولا ثم بناء
الحجة عليها ثانيا فاولها ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة
واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل ساقي مثلث يمتدان الى
غير النهاية وثانيهما انه يجوز ان يوجد بين ذينك الامتدادين ابعاد يتزايد بقدر واحد من
الزيادات مثل ان يكون البعد الاول ذراعا والثاني يكون زائدا على الاول بنصف ذراع
والثالث يكون زائدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهاية وانما احتجنا
في هذه الحجة الى فرض ان يكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لانا نريد ان نقول
ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفروضة بينهما غير متناهية فكانت
الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم نثبت ان تلك الزيادات باسرها لا بد وان
يكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المفروضة بين ذلك الامتدادين والبعد الذي

يوجد فيه أبعاد متساوية غير متناهية لا بد وأن يكون غير متناهية فذلك البعد مع كونه
محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم إن هذا الخلف لا يلزم إلا إذا فرضنا
تلك الزيادات متساوية وأما لو لم نعتبر كونها متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات الغير
المتناهية في الخط الواحد أن يصير ذلك الخط غير متناه ألا ترى أنا إذا نصفنا خطا بنصفين
وجعلنا أحد النصفين أصلا ونصفنا النصف الثاني بنصفين آخرين وضممنا أحد نصفي النصف
الثاني إلى النصف الأول فههنا قد ازداد الأصل ثم إذا نصفنا النصف الثاني مرة أخرى وضم
نصفه إلى الأصل صار الأصل أزيد مما كان ثم من المعلوم أن كل مقدار قابل للانقسامات
الغير المتناهية فإذن الزيادات التي ضمها إلى الأصل غير متناهية مع أنه قط لا ينتهي إلى مثل مقدار
الخط الذي نصفناه أولا فضلا عن أن يصير غير متناه فثبت بهذا أن الزيادة إذا كانت
أقل من المزيد عليه فإنه لا يلزم من كون الزيادات غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه
فإن قيل هب أن الزيادة إذا كانت أقل من المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية
كون المزيد عليه غير متناه لكن الزيادة إذا كانت أكثر من المزيد عليه فإنه يلزم من كون تلك
الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه وإذا كان كذلك سقط اعتبار كون تلك
الزيادات متساوية فمعوله المثل موجود في الزائد فاعتبار المثل لا ينافي حصول الزائد
فظهر أن كلام الشيخ لا ينافي هذا الاعتبار المذكور وبالجملة إنه يجوز أن يعرض بين ذينك الامتدادين
هو الأبعاد المتزايدة بقدر واحد من الزيادة إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات
على أول أبعاد يفرض لغير نهاية ورابعها أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد
في بعد واحد مثلا زيادة الثالث على الثاني وزيادة الثاني على الأول موجودتان في الرابع مع
زيادة أخرى وبالجملة فالبعد الفوقاني قد وجد فيه البعد الأول الذي فرضناه أصلا مع
سائر الزيادات الموجودة في الأبعاد التي هي تحته مع زيادة أخرى وإذا عرفت هذه المقدمات
فنقول إما أن يكون هناك بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية أو لا يكون
والثاني محال لأنه إما أن يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أو لا
يوجد والأول يوجب انقطاع الامتدادين الذين فرضت الأبعاد فيهما إذ لو لم ينقطعا
لكان لا محالة يعرض فوق ذلك البعد بعد آخر لكنا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا
خلف وأما الثاني فإنه يقتضي أن لا يكون هناك زيادة إلا وهي حاصلة في بعد آخر فإن
صدق على كل واحد من تلك الزيادات أنها حاصلة في غيره ومتى صدق على كل واحد منها
أنه حاصل في غيره وجب أن يصدق على المجموع أنه حاصل في شيء لا ما فيه فإن البعد

الفوقاني لا بد وأن يحصل فيه جميع الزيادات الحاصلة في الأبعاد التي تحته فإذا وجب
أن يعرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد فيشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية
الغير المتناهية فيكون ذلك بعدا غير متناه مع أنه محصور بين الامتدادين الآخرين هذا خلف
فثبت أن القول بإمكان امتدادين غير متناهيين أدى إلى أقسام باطلة فيكون القول
به باطلا فإن قيل هذه الحجة مبنية على أن في الأبعاد المفروضة فيما بين ذينك الامتدادين
بعدا هو آخر الأبعاد المفروضة فيهما وذلك لا يمكن إثباته إلا بعد بيان كون ذينك الامتدادين
متناهيين لأنهما لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد آخر والبعد لا يكون مشتملا
على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هناك البتة بعد يشتمل على جميع تلك
الزيادات الغير المتناهية فإذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب
وبالجملة فإن فرضنا الأبعاد المتناهية أمكننا فرض بعد هو آخر الأبعاد لكن لا يلزم من
اشتماله على ما في تلك الأبعاد المتناهية من الزيادات أن يكون هو غير متناه فلا يلزم
من كونه محصورا بين حاصرين محال وإن فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكننا أن نفرض
بعدا هو آخر كل تلك الأبعاد ومتى لم يمكن فرض ذلك لم يمكن إثبات بعد مشتمل على جميع تلك
الزيادات الغير المتناهية وعلى التقديرين كانت الحجة ساقطة فنقول لا شك أنا إذا فرضنا
الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن يشير إلى بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات
الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا في الاستدلال لأنا نقول القول بكون الامتدادين غير
متناهيين يوجب القول بكونهما متناهيين لأنه إما أن يكون هناك بعد واحد مشتمل على كل
تلك الزيادات الغير المتناهية أو لا يكون فإن كان هناك بعد مشتمل على كل تلك الزيادات
وجب أن لا يكون فوقه بعد آخر وإلا لم يكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي
فوقه فلا يكون هو مشتملا على تلك الزيادات وإذا لم يكن بعد آخر فوقه لزم انقطاع الامتدادين
وإن لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه
والبعد الذي هو غير مشتمل وجب أن يكون آخر الأبعاد إذ لو لم يكن آخر الأبعاد كان
فوقه آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه وقد فرضناه
غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت أن التشكيك المذكور مؤكد لهذه الحجة ومقوي لها واعلم
أن عمدة هذه الحجة جملة المقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات
حاصلا في شيء آخر وجب أن يوجد هناك بعد واحد مشتمل عليها بأسرها فإن للمطالب
أن يطالب بالدلالة على أنه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء وجب أن يكون

كلها باسرها حاصلة في بعد واحد على التعيين فجميع المقدمات امكن اثباتها بالبرهان
اسم البرهان والاسقط ولم يرجع الى شرح المتن فقوله اما قوله يجب ان يكون مجتمعا عند كـ
انه لا يعد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه ظاهر واما قوله
او خلاء ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ليس بموجود وما لا يكون موجودا استحال وصفه
بكونه غير متناه بل يصح ان يقال انه لو ثبت لوجب ان يكون متناهيا واما قوله والامر الجايز
ان يعرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد ولا يزال البعد بينهما يتزايد فاعلم ان
معناه ما ذكرناه في المقدمة الاولى فاما قوله ومن الجائز ان يعرض بينهما ابعاد يتزايد بعد
واحد من الزيادات فهي المقدمة الثانية واما قوله ومن الجائز ان يعرض بينهما هذه الابعاد
الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على التعاقب تفرض بغير نهاية فهو المقدمة
الثالثة واما قوله فانها مع المزيد عليه توجد في واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله وانه
زيادات الممكنة فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انه لما فرغ من تقرير
المقدمات شرع في بيان النتيجة عنها وبيانه ان تلك الزيادة الممكنة الغير المتناهية لا بد وان يوجد
بعد يشتمل عليها باسرها واما قوله والا فيكون وقوع الابعاد الى حد ليس لها بعد عليه امكان
فاعلم ان المراد به بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات فيكون
المعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل
ما فوقه من الزيادة في بعد اخر ولو كان لا لذلك لوجب ان لا يوجد فوقه بعد اخر ولو كان لا لذلك
لكان امكان الابعاد المفترضة من ذينك الامتدادين محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما
هو ازيد منه واما قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود
الذي في القوة فاعلم ان المراد منه انه يلزم ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه
من جملة الابعاد غير المتناهية التي هي موجودة بالقوة واما قوله فيصير البعد بين الامتدادين
محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم فاعلم ان المراد منه انه اذا كان لا امكان
الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية وجب ان ينتهي البعد بين الامتدادين الى
بعد لا يوجد ما هو اعظم منه واما قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان فلا ينفذان بعده
فاعلم ان المراد منه انه اذا وجب انتهاء الابعاد المفترضة بين ذينك الامتدادين الى بعد
لا يوجد ما هو اعظم منه وجب ان ينقطع الامتدادان وان لا ينفذا نافذين ممتدين بعد
ذلك واما قوله والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك محال فاعلم ان المراد منه انه لو لم ينقطع الامتدادان لامكن ان يوجد بعد اعظم

من البعد الذي فرضناه انه اعظم الابعاد فحينئذ يوجد بعد يشتمل من الابعاد الغير
المتناهية على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وذلك
محال واما قوله فظهر من جملة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على تلك الزيادات الغير
المتناهية لزم انقطاع الامتدادين وتناهيهما مع انا قد فرضناهما غير متناهيين وذلك
محال والشيخ انما لم يصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم واما قوله فيجب ان يكون هناك
امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فمعناه ظاهر
فانه لما ابطل القول بانه لا يوجد بعد بين الامتدادين الا وليس فيه تلك الزيادات ثبت
وجود هذا البعد واما قوله فيكون بين الامتدادين محصورا بين حاصرين فمعناه ظاهر وهو
مبني على ان البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية لا بد وان يكون غير متناه
والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة لعلو ثقته على ما ذكره من فرض تلك الزيادات متساوية
وظهر ان الخط الذي يشتمل على زيادات متساوية غير متناهية فانه لا بد وان يكون غير
متناه وعند هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع
فسدان القول بالابعاد الغير المتناهية مؤديا الى الباطل فيكون هو ايضا باطلا واما
قوله وقد استبان استحالة ذلك من وجوه اخرى الى اخره فمعناه ظاهر فانه قد صحح
في تناهي الابعاد دليل يستعان فيه بالحركة وهو الذي بني على فرض كرة تتحرك
من مركزها خط مواز لخط غير متناه وقد صحح عليه بما لا يستعان فيه بالحركة وهو
الدليل المبني على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران ابتداء ان قد بان تناهي الامتداد
الجسماني فلنرجع الى المقصود الاصلي وهو ثبوت الشكل اعني في الوجود الى اخره فتقرير قد ذكرنا ان
الغرض من بيان تناهي الابعاد ان يجعل ذلك مقدمة في بيان ان الصورة الجسمية لا تنفك عن
الهيولى وتقريره ان يقال كل جسم متناه وكل متناه فانه يحيط به حد او حدود وكل ما كان
كذلك فهو متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون
لنفس الجسمية او لما يحل فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وباطل
ان يكون لنفس الجسمية لان جرم الجسمية متساو لكنها في الماهية فلو كان المقتضي للشكل المعين
نفس الجسمية لزم محالان احدهما تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار وثانيهما ان
يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي
في العلل وباطل ان يكون لشيء حال في الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم
يكن لازما بل كان يمكن الزوال استحال ان يكون علة للشكل الذي يمتنع زواله وباطل

ان يكون لشيء غير حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه لان الجسمية المفردة حينئذ تكون منفعلة
بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشيء ثم ان الجسمية كما انها تقبل ذلك الشكل بنفسه فهي ايضا قابلة
لسائر الاشكال والانفكاكات الجسمية لانها غير قابلة الا لشكل معين وحينئذ يعود
المحال المذكور من انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل واذا كانت الجسمية وحدها
قابلة للاشكال المختلفة مع ان كلها قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للاتصال والانفصال
لزم ان يكون الجسمية المفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر في
مسئلة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون حصول الشكل المعين لاجل
كون الجسمية حالة فيه واذا كان كذلك وجب ان يلزم الشكل الجسمية لزوم المادة لها وهو
المطلوب ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني الى اخره فمعناه
انه لما صح انه بالضرورة ان كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه يحيط به حد او حدود وبالضرورة
كلما كان كذلك فهو متشكل فاذن بالضرورة كل جسم متشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية
بواسطة التناهي لان نهاية الشيء عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن هيئة احاطة الحد
الواحد او الحدود بالشيء وهيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار لابد وان يكون الكثيرة م
متاخرا عن وجود ذلك الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة فلاجل ذلك جعل لزوم
الشكل للجسمية بواسطة لزوم التناهي وانما قال اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية
الجسم لان الذي يكون كذلك يكون لازما كيف ما كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لا يلزم
الا بسبب المادة فاستحال كون الشكل لازما لماهية الجسم بل لوجوده بسبب المادة واما قوله
فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه ولو انفرد
بنفسه عن سبب فاعل فيه او مؤثر او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكنف الحامل فمعناه
انه لو فرضنا الامتداد الجسماني قائما بذاته غير حال في مادة فاما ان يلزمه الشكل لذاته
او للفاعل او للحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها اما القسم
الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه الشكل لذاته واما القسم الثاني وهو ان يكون ذلك اللزوم
لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الامتداد سواء كان لا بواسطة او
بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة فذلك فرد من القسم الاول وان لم يكن علة للشكل
اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلا على فهم المتعلم
واما القسم الثالث وهو ان يكون اللزوم لمحل الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي
تكنف

تكنف الحامل وقد ذكره الشيخ واما القسم الرابع وهو ان يكون ذلك اللزوم لما لا محل في
الجسمية او لما يكون محلا لها فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فثبت ان القسمة التي اوردها الشيخ
صحيحة واعلم ان قوله هذا اللزوم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس
من ظن ان المراد من قوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس
الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما بذاته غير حال في محل اصلا ولهذا اعتبر هذا
القيد في القسمين الاولين ولم يعتبره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه
عن نفسه او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعل اي لو كان قائما بنفسه موجودا
لا في محل لكان اما ان يلزم هذا اللازم عن نفسه او عن سبب فاعل واما في القسم الثالث
فقال او يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ولم يقل او يلزمه ولو انفرد بنفسه
عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده بنفسه وجوده لا في محل لاجرم استحال ان يحصل
هذا المعنى عند كونه ماديا اما قوله لو لزمه منفردا عن نفسه بنفسه لتشابه
الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من
مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته واعلم ان المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم
الاول احدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل
والثاني استواء الجزء والكل في الشكل اما الاول فهو متضمن لامرين احدهما استواء
الاجسام في مقادير الامتدادات وثانيهما وهما بيان في استواء التناهي والتشكل واما
بيان الاول فهو ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير
فلو كان المقتضي للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني
استواؤها في مقادير الامتدادات ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجسمية مشتركة بين
الاجسام كلها ثم ان ساعدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة
للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك في اول الفصل بل الذي ذكره ان الجسمية ان يكون
علة للتناهي والتشكل والمقدار غير التناهي والشكل غير فاذن المذهب الذي يمكن
ابطاله بهذا الالزام غير مذكور في اول الفصل والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا
الالزام وجوابه ان الشكل تابع للمقدار فمتى بين ان الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار
لا يكون مستقلة باقتضاء التناهي والشكل التابع له كان اولى واما بيان الثاني وهو
استواء الاجسام في هيئات التناهي والشكل فمعناه ظاهر ويشبه ان يكون المراد
بهيئات التناهي والشكل شيئا واحدا لان الشكل لا معنى له الا هيئة احاطة الحد او الحدود

بالمقدار وانما قال لمشابهة الاجسام في هيئات التناهي والشكل وذلك لان الاجسام
متشابهة في اصل التناهي ولكنها غير متشابهة في هيئات التناهي ولقائل ان يقول المرمون
على من جعل الجسمية علة الشكل استواء الاجسام في الاشكال على الاطلاق او استواءها
في الاشكال الطبيعية فان الزمتم الاول فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في المقتضي
الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة اما ان يكون بسائطها باقية فيها بالفعل او لا
يكون فان كانت باقية فيه بالفعل وعندكم ان الصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي
ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم يكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة
مع ان شكله ليس بكري فعلمنا انه لا يلزم من الاشتراك في علة الشكل الاشتراك في الشكل
واذا كان كذلك فلعل الجسمية هي العلة للشكل لكن الاجسام لم تشترك في الشكل لامور خارجية
عرضت فمنعت عن حصول ذلك الشكل وان الزمتم الثاني التزمناه فان الشكل الطبيعي للجسم
هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء بالاتفاق ولهذا لو خليت الاجسام البسيطة
وان اشتركت في اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة في المقادير والاجسام غير مقتضية
لحصول شكل الكرة على مقدار له معين فيقول الذي وقع الاختلاف فيه هو المقدار
لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه واما قوله وكان الجزء المفروض من
مقدارها المزيد ما يلزم كله فمعناه ان جزء الجسم مساو للكل في الماهية فلو كان المقتضي
للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل ولقائل ان يقول الجسم البسيط يكون في
نفسه شيئا واحدا ولا يكون له شيء من الاجزاء الا بعد اسباب ثلاثة احدها الانفصال
وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان كذلك فقوله هاهنا
الجسمية لو كانت علة للشكل لوجب ان يكون شكل الكل مثل شكل الجزء اما ان يكون المراد منه
الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من اسباب الانقسام او في الجسم الذي عرض
له ذلك فان كان الاول فالالزام غير صحيح لان الجسم الذي لم يعرض له سبب من اسباب
الانقسام لم يكن له جزء اصلا واذا كان لم يكن له جزء اصلا فكيف يمكن ان يقال انه يلزم ان
يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون قد انفصل ذلك
الجزء عن غيره او لم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم ان شكل الجزء يكون مساويا لشكل الكل
وكيف لا نقول ذلك والحق ان الشكل الطبيعي للقطرة من الماء مثل الشكل الطبيعي
لكل البحر وان لم ينفصل بل يكون الانقسام اما باختلاف الاعراض او بالوهم فنقول لا
نسلم ان وجود الجزء متاخر عن وجود الكل فان الجسم يوجد اولا موصوفا بوصف خاص

ثم

ثم انه يعرض له اختلاف باعراض او بوهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذن حصول جزء
الجسم متاخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزءا لذلك الكل غير منفصل عنه مانع
عن ان يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له
واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء ان لا يكون
طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لا يوجد عند قيام المقتضي لحصول المانع
والذي يقرر ذلك من مذهبه ان لكل جسم بسيط صورة نوعية مقتضية لما له من الشكل مثلا
لها صورة نوعية هي المقتضية لما له من الشكل ثم ان جزء الماء ماء والكل في تلك الصورة
فلم يجد ان يساويه في ذلك الشكل فعلمنا انه لا يلزم من كون الجزء مساويا للكل في الامر
المقتضي للشكل ان يساويه في الشكل فان قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة
الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال
في الاجسام العنصرية قابلا للانفصال فاذا كانت طبيعة الجزء تقتضي مثل شكل الكل
وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب ان يزول ذلك الاتصال حتى
يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فلما لم يكن ذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للشكل فنقول
اما اولا فهذا لا يمكم ايضا لما جعلتم المقتضي للشكل هو الصورة النوعية التي يساوي
الكل والجزء فيها على ما سلف واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى ان ماهية الجسمية وان كانت
لا تأبى عن الاتصال ولكن يتخصص كل جسمية بما يأبى عن ذلك فيتبين سقوط هذا الالزام فلان
حاول محاول تقرير هذا الالزام من وجه اخر فقال الجسم اذا انفصل فانه لا يحصل
لجزئه مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء مثل مقدار
الكل لان المقتضي قائم والمانع وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا ان
الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم تكن مقتضية للمقدار لم تكن مقتضية للشكل الذي
لا يحصل الا بعد حصول المقدار فنقول هذا ايضا ليس بقوي لان من المحال ان يكون
الجسمية علة لمقدار معين ثم انه لا يحصل ذلك المقدار لكثير من الاجسام لا لمانع منع
من ذلك واما كونه جزءا للكل فهو مانع معين لا يلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع
الا ترى ان القطعة من الارض اذا انفصلت عن كليتها فانها لا تتحرك مع ان المقتضي
للحركة وهو الطبيعة الارضية والمانع المذكور وهو كونه جزءا للكل زائل فعلمنا ان ذلك لاجل
حصول مانع اخر غير هذا المانع فجاز ان يكون هاهنا كذلك ثم ان ساعدنا على ان الجسمية
غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز ان يكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا بعد حصول

المقدار فانه من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل مثل اقتضاء
الحرارة تليين الشمع وصلابة الملح موقوف على الطبيعة التي للشمع وللملح وان لم تكن الحرارة
مؤثرة في تلك الطبيعتين فكذا هاهنا فهذا ما عندي في هذا الموضع واما قوله ولو لزم
ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه
الفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة ذلك فمعنى انه يشاركه
الحامل فمعناه ان لزوم الشكل للجسمية القائمة بنفسها لو كان بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها
بلا مشاركة من الهيولى قابلة للفصل والوصل وكنا بينا ان ذلك محال وللقائل ان يقول لم
يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل ان تكون قابلة للفصل والوصل فان قبول الاشكال
مغاير لقبول الفصل والوصل الا ترى انك تأخذ شمعة فتشكلها باشكال مختلفة مع انه لا يرد عليها
لا الانفصال ولا الاتصال فان تلك الجسمية باقية بعينها كما كانت واذا ثبت ان قبول الاشكال قد
ينفك عن قبول الاتصال والانفصال لم يلزم من الحكم بكون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للاشكال
الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل الا بحجة وبرهان فان قيل الدليل عليه ان كل ما كان قابلا
للاشكال فانه لا بد وان يتميز طرف منه عن طرف منه وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة
الوهمية لا محالة وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية كان قابلا للقسمة الانفكاكية على ما مر في الفصول
الماضية فاذن يلزم ان كل ما كان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول
هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه يغني في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن
ان يقال الدليل على ان الجسمية لا توجد في غير مادة ان الجسمية يلزمها التناهي فيلزمها
الشكل وكل متشكل فانه يصح ان ينقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والانفصال
فاذن لو وجدت الجسمية لا في مادة لصح الانفصال والاتصال عليها وذلك محال فاذن وجودها
لا في مادة محال فثبت ان هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير
الكلام المتقدم حشوا وهو وسهو او لعلك ايضا تقول وهذا ايضا لم يمكن في اثبات
اخر التقسيم هذا الشكل انما اورد على الوجه الذي به ابطل القسم الاول من الاقسام
الثلثة المذكورة وهو ان الجسمية القائمة بنفسها لو اقتضت الشكل المعين لزم ان يكون شكل
جزئها مساويا لشكل كلها وذلك الشك هو ان يقال شكل الفلك مقتضى صورته النوعية
مع ان جزأه مساو لكله في الماهية والا لكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه لم يلزم ان
يكون جزؤه مساويا لكله في الشكل واذا عقل ذلك فليعقل ايضا كون الجسمية مقتضية للشكل
وان لم يجب ان يكون جزؤها مساويا لكلها في الشكل وحاصل الجواب ان المقتضي

مثل

لمثل شكل الكل قائم في الجزء الا انه تخلف هذا الحكم لمانع وهو ان وجود جزء الجسم البسيط
مباينا عن وجود كله وجزئية ذلك الجزء مانعة له من ان يتشكل بمثل شكل الكل فاذن كل الفلك وجزؤه
انما اختلفا في الشكل بعد اشتراكهما في المقتضي لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لاختلافهما
في الجزئية والكلية وهذان الوصفان عرضيان للماهية بل هما من العوارض المفارقة التي لا
تحصل الا بسبب المادة فاذن لولا كون الصورة الفلكية مادية والا لما حصل هذا الاختلاف
واما الجسمية المجردة لما فرض غير مقارنة للمادة استحال ان يكون شيء منها كلا وشيء منها جزءا
لان الاختلاف في هذين الوصفين لا يحصل الا بسبب المادة على ما بيناه واذا لم يحصل الاختلاف
في هذين الوصفين استحال اختلافهما في الشكل وهذا حاصل الجواب وفيه بحث ولكنا نذكره
بعد تفسير المتن اما قوله في الجواب ان الشكل حصل للفلك عن طبيعته قوة الى قوله او جزء منها
فمعناه ان الشكل المعين انما حصل للفلك لاجل القوة السارية في هيولى ذلك الفلك ولم يكن
ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل نفس تلك الهيولى او لاجل الجزئية الموجودة فيها واما تفسير
لفظتي النوع والطبيعة فسيأتي في مكان اخر اولى به من هذا المكان واما قوله فلما
وجب لها ذلك وجب بانحاس ذلك السبب ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا للكل لكونه
معروضا بعد حصول صورة الكل فمعناه ان ذلك الشكل لما حصل في القوة السارية
في تلك الهيولى استحال ان يحصل لذلك الجزء مثل ما حصل للكل من الشكل لاستحالة ان
يتشكل الجزء بشكل الكل ما دام ذلك الجزء جزءا لذلك الكل واما قوله فهذا له عن عارض ومانع
وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتحملها وتعرا بها فمعناه ما ذكرنا من ان المقتضي
ان يحصل للجزء مثل شكل الكل قائم الا انه لم يوجد ذلك لعارض عرض وهو كونه جزءا لذلك الكل
وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا لذلك الكل بسبب
المادة المقارنة لتلك الصورة الحاملة لها المتجزئة بها وقد علمت ان الاختلاف في الجزئية والكلية
لا يكون الا لاجل المادة واما قوله واما المقدار المفرد بنفسه عن المادة لو انفرد ولم يكن
هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدار وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغير كل بسبب
ذلك الغرض لا من نفسه ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان تستحق شيئا مخصوصا
تختلف فيه حتى بعض الكل فمعناه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحال ان يكون
شيء منه كلا وشيء منه جزءا لان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجيء من نفس تلك الماهية بل لا بد
وان يجيء من المادة واذ ليس لها مادة استحال ان يخالف شيء منها في الكلية والجزئية فلم يمكن
ان جزؤه مخالفا لكله في الشكل لمثل العذر الذي ذكرناه في الفلك واما قوله فليس يمكن

هذا

ان يقال ههنا نحققها من غير هاشي بحسب امكان دخوله ما او صلوح موضوع نحو فاسا يقا
ثم سبع ذلك ان صار ماهو كالجزء حالة مخالفة معنا اه ان العدد الذي ذكرناه في الفلك هو ان
ذلك الشكل ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع
صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل ثم ذلك الشكل
للجزء والذي يفرض بعد ذلك جزءا هو العدد الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية
القائمة لا في مادة فظهر الفرق الحاصل من الجوانب سلم ان الجزء من الفلك قد حصل له ما يقتضي
شكله شكل الكل ولكن امتنع ذلك لمانع وهو كونه جزءا فاذا قيل الجسمية القائمة بنفسها لم لا
يجوز ان يقال ان جزءها اما لم يتشكل بشكل الكل لان كونه جزءا للكل منع عن ذلك فجوابه ان
الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية ما دفع كلاهما
فيها ولم يقع في الصورة المجردة عن المادة ولقائل ان يقول الذي يذكرونه من ان الاختلاف
بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان
يكون غير مادة كل تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كان كل
تلك الصورة وجزءها حالين في محل واحد مع ان تلك الصورة وجزءها متساويان في
الماهية فلم يكن الهيولى بان يحمل الصورة التي هي صورة الكل صورة الكل اولى من العكس وان
جاز ذلك جاز ان يكون الجسمية المشتركة بين الكل والجزء تقتضي ان يكون كلا ولا جزءا ان يكون
جزءا وان كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزءها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لهيولى اخرى
تسلسل وان لم يكن للهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في الهيولى
فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في الهيولى ان لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فلان
قالوا هذا المحال انما يلزم لو كان كل الصورة وجزءها معا في الوجود وفي الحلول في
تلك الهيولى بان يحمل احدهما كلا والاخر جزءا اولى من العكس لكن ليس الامر كذلك فان كل
الصورة يحصل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزء الصورة اما بالوهم او باختلاف اعراض ولما
تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة اولى من ان يصير كلا من جزءها فنقول الان صدقتم
لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة لا في مادة يكون وجود كلها سابقا
على وجود جزءها فلا جرم كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود فاذا ثبت ان
الجسمية المجردة يمكن وقوع الاختلاف فيها بالكلية والجزئية لم يثبت بينها وبين الصورة الفلكية فرق
المسألة السادسة في امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية وفيها فصول ثلثة
هذا الكامل انما له الوضع المفسر لما فرغ من بيان ان الصورة لا تنفرد بنفسها
عن

عن الهيولى شرع الان في بيان ان الهيولى لا تنفرد عن الجسمية والحجة المشهورة فيه ان الهيولى
لو كانت خالية عن الجسمية لكانت اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون والقسمان باطلان فالقول
بانفراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول في بيانه
الهيولى لو كانت من حيث هي هي مشارا اليها لكانت اما ان تكون منقسمة في جميع الجوانب او لا تكون
والاول باطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى
جسما وهذا خلف والثاني باطل لانها اذا لم تنقسم في جميع الجهات وهو مشار اليه فاما ان لا تقبل
القسمة اصلا وهو النقطة او تقبلها في جهة واحدة فقط وهو الخط او في جهتين فقط وهو
السطح فنقول يستحيل ان تكون الهيولى المجردة نقطة والا لكانت النقطة قائمة بذاتها
ولكن ذلك محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فاما ان يحجب النقطتين اللتين
هما طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقي او لا يحجب فان حجبهما عن التلاقي انقسمت لما مر
في مسألة الجزء ان الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقي منقسم وان لم يحجبهما عن التلاقي
كانت النقطتان الملاقيتان لها بالمرتين فيها وذلك محال لانا قد كنا فرضناه قائمة بذاتها مباينة
عن الخطين واما ان نقيض قائمة بذاتها مباينة كما كانت اولم تبق فان بقيت مباينة بعد نفوذ
طرفي الخطين فيها والحال في المباين عن الخطين مباين عنهما فوجب ان يكون طرفا الخطين
مباينين عنها واذا كان طرفا الخطين المباينين مباينين عنها فيكون لهما طرفان اخران والكلام
في الاولين فيلزم ان يكون لكل واحد من الخطين نقط غير متناهية في موضع واحد ومع ذلك
فانه لا يلزم ان يكون لكل واحد منهما طرف غير مباين لان كل نقطة فرضت غير مباينة عن
الخط فانها تكون حالة في النقطة المباينة والحال في المباين مباين فاذن النقطة التي فرضت
غير مباينة عن الخط مباينة هذا خلف وان لم تبق مباينة صارت حالة في الخطين وعلى هذا
يكون الخط حالا في السطح والسطح في الجسم والحال في الحال في شيء حال في ذلك الشيء فاذن
الهيولى حالة في الجسم وقد فرضناها مجردة هذا خلف فثبت ان النقطة لا يمكن ان تكون
قائمة بذاتها فلذلك الخط لا يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما
ان يحجب الخطين اللذين هما نهايتا السطحين عن التلاقي او لا يحجبهما ونعود الكلام بعينه وكذلك
السطح لا يمكن ان يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه سطحا جسمين لكان اما ان يمنعهما عن
التلاقي او لا يمنعهما فثبت بهذا ان النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذاتها وعند ذلك
نقول الهيولى يستحيل ان تكون نقطة او خطا او سطحا او جسما وكل مشار اليه بالذات فانه
احد هذه الاربعة فاذن الهيولى يستحيل ان تكون في حد ذاتها مشارا اليها وفي هذه الحجة

وكما قلنا

انما انا احسارا للاختصار فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل اما ان له الوضع من
قبل اقتران الصورة الجسمية فاعلم ان الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد ههنا كون الشيء
بحيث يمكن الاشارة اليه واذا عرفت ذلك فقوله اي المراد ان الهيولى اما يمكن الاشارة اليها
لا لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها فان قيل ذات الهيولى من حيث هي هي اما ان يكون لها اختصاص
بالحيز او لا يكون فان كان الاول كانت الهيولى هي الجسم بعينه والمقدار بعينه وان كان الثاني
فعند حلول الجسمية فيها اما ان يبقى تلك الذات او لا يبقى فان لم يبق فان لم يبق لم يكن الصورة
الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا يحل في المعدوم وان بقيت فتلك الذات لا يكون مختصة بالحيز
والجهة فلا يكون اليها اشارة اصلا بل الاشارة انما يكون الى الجسمية فاذن قولكم الهيولى يشار
اليها بسبب ما فيها من الجسمية كلام مجازي بل المشار اليه هو الجسمية واما الهيولى فغير مشار
اليه اصلا فنقول هذا باطل بالعرض فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب المحل
فاذا جاز ذلك فلنجز ان يكون الهيولى مشارا اليها لا لذاتها لكن بسبب ما يحل فيها واما قوله
ولو كان له في حد ذاته منقسم كان في حد ذاته ذا حجم فاعلم ان في ظاهره نظرا لانه ليس كل ما
كان ذا وضع وكان منقسما فهو ذو حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذي حجم لان الخط وان كان
في نفسه مقدارا الا انه ليس بذي مقدار بل الحجم هو المقدار القابل للتجزي في الجهات الثلثة
فاذن يجب ان يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذي وضع يكون منقسما في الجهات فهو ذو حجم واما
قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة معناه ان كل ما يشار اليه
فلا بد من طرف ينقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب ان لا يكون منقسما في الجهة
التي ينقطع الاشارة عنده والا فيكون قد بقي وراء ذلك المقطع شيء من المشار اليه
فلم يكن مقطع الاشارة مقطعا للاشارة هذا خلف فاذن انما يكون مقطعا للاشارة
فهو طرف ولما كان كل طرف انما كان مقطعا للاشارة لانه طرف لا جرم انعكست تلك
الموجبة الكلية موجبة كلية فصدق ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله
نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة فمعناه انه
مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم في الجانب الذي به صار مقطعا للاشارة فهو ان
لم ينقسم البتة كان نقطة وان انقسم في غير مأخذ الاشارة كان خطا او سطحا فقد ثبت ان
الهيولى الخالية عن الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة واما خطا او سطحا او
جسما واما ابطال ذلك فهو غير مذكور في الكتاب وقد ذكرناه بطريقة فلو
فرضنا هيولى بلا صورة القصير المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثاني

وهو

وهو ان يقال الهيولى الخالية عن الصورة لا يكون مشارا اليها وبيانه ان الهيولى الخالية اذا
لم يكن مشارا اليها ولم يكن في حيز وجب استحال ان يحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها
لان حصولها فيه على التعيين لو كان للجسمية او لما لازمها وجب حصول كل الاجسام فيه
وان كان لامر غير لازم لجسميته امكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص فيجب ان لا
يحصل في حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لا يحصل في
حيز معين بل اما ان يحصل في كل الاحياز وهو محال او لا في شيء منها فيجب ان لا يكون
متجسمة مع انا فرضناها متجسمة هذا خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على تساوي
الاجسام باسرها في الجسمية والكلام عليه قد مر الا ان بعد ما عرفه على ذلك فهذا الاشكال
لازم عليكم اما اولا فلان الجسم العنصري انما اختص بشيء من الصور النوعية على التعيين مع
انه يكون ابدا موصوفا بصورة معينة فلم لا يجوز ان يقال الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فانه
وان كان لا يجب حصوله في حيز معين الا انه مع ذلك يحصل في حيز معين واما ثانيا
فلان اختصاص كل جزء من اجزاء العنصر الواحد بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر ليس الا
على سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الهيولى الخالية عن الجسمية يحصل
في حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب اما عن الاول فلان
كل صورة نوعية فصورة اخرى نوعية كان الجسم حين ما كان موصوفا بالصورة النوعية
السابقة عرض له ما جعله مستعدا لقبول الصورة النوعية اللاحقة لاجل ذلك حصلت
الصورة النوعية المعينة دون غيرها واما الهيولى الخالية عن الصورة فلانها قبل اتصاف
بالصورة ما كانت موصوفة بصورة اخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة
عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات
اخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلا جرم صح ان يقال
ان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض اعدها لقبول الجسمية مع
الصورة النوعية خاصة فلا جرم حصلت بعد الجسم في حيز معين وبالجملة فالفرق الذي
ذكرتموه انما يصح ان لو قلنا ان الهيولى قد كانت خالية عن الجسمية وعن جميع الصفات
اما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا انها كانت موصوفة بصفات اخر وكل
واحد منها كان مسبوقا بآخر وكل سابق منها كان علة لاستعداد المادة لقبول
اللاحق لم يمتنع ان يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل فيها امر اعد المادة

لقبول الجسمية مع صورة نوعية معينة وعلى هذا التقدير يسقط تحكمكم الذي عولتم عليها
فان قلتم ذلك بان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيئا واحدا بالقوة وبالفعل
وبعد اتصافها بالجسمية لا بد وان تتجزى بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوة
هو بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فنقول ذلك ساقط لوجهين الاول وهو
ان الهيولى في حد ذاتها وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي اما
ان تكون قابلة للقسمة او لا تكون فان كانت قابلة للقسمة سقط اصل الكلام وان لم تكن
فاما ان يمتنع عروض ما ليس بمنقسم منقسما او لا يمتنع فان لم يمتنع سقط اصل الكلام
ايضا وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا
ممتنع القسمة هذا خلف الثاني انا لا نجوز ان يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة
فعند فقدانها لا تقبل القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم ان
ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكنا نقول انه لو صح لكان كافيا في بيان امتناع انفراد
الهيولى عن الصورة فتضيع الحجة التي ذكروها اولا لغوا واما الجواب عن الثاني فهو ان
كل جزء من اجزاء عنصر واحد انما اختص بحيز من احياز ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه
بالصورة المعينة كان موصوفا بصورة اخرى وكان بسببها حاصلا في حيز معين بحيث لو
حدثت فيها صورة اخرى لكان حيزها معينا الا ان الجزء المعين من الهواء يكون في حيز معين
فاذا انقلب ماء فانه لثقله لا بد وان ينزل الى الحيز المشابه لذلك الجزء من حيز الماء فاختصاصه
بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصوصا بالحيز الآخر
واختصاصه بذلك الحيز انما كان لاختصاصه قبل ذلك بحيز آخر فيكون سبب اختصاصه
بكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك الحيز بحيز آخر معين واعلم ان هذا الجواب
هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب ولنرجع الى
شرح المتن قوله فلو فرضنا هيولى بلا وضع ثم لحقتها الصورة الى قوله لانها مجردة
بحسب الوضع معناه ان الهيولى اذا لم يكن لها في نفسها حيز ولا اليها اشارة فلو فرضناها
خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن ان تحصل في حيز معين لان حصولها
في ذلك الحيز انما يكون لاجل ان الصورة حصلت في المادة عندما كانت المادة في ذلك
الحيز وهذا انما يكون لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية متخصصة
بحيز ما فاما اذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح ان يقال انه حدثت الصورة فيها عندما كانت
في ذلك الحيز ولقائل ان يقول حصول الصورة فيها عندما يكون هي في ذلك الحيز

سببه

شيء لاختصاصها في ذلك الحيز ولا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم
من حصول الجسمية في المادة التي ما كانت مختصة بحيز ان لا تختص بها حيز لاحتمال ان المادة
وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات اخر غير الجسمية وان تلك وان
تلك الصفات اقتضت المادة المتجسمة الحصول في حيز معين دون سائر الاحياز واما
قوله وليس يمكن ان يقال الى آخره فمعناه ما ذكرناه في الجواب عن السؤال الثاني
فانه اذا قيل لم لا يجوز ان يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره
بالنسبة اليه سواء كما ان القطرة من الماء مختصة بجزء واحد من حيز كلية الماء وان كان
جميع اجزاء حيز الماء بالنسبة الى تلك القطرة على السواء كان جوابنا عنه ان نقول الجزء
من الهواء اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان موضعه
كان متشابها حين كان هواء الا انه حين كان هواء كان حاصلا في حيز معين فاذا صار
ماء وجب بمقتضى ثقله ان ينزل الى اقرب حيز من الحيز الذي كان موضوعا فيه
الذي صار الآن ماء حين كان هواء فاذا تعين حيزه في الحال بسبب تعين حيزه قبل
ذلك وهذا يقتضي ان يكون قبل كل وضع وضع آخر معين ليكون السابق علة للاحق
فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لا يتأتى فيها هذا الوجه فظهر الفرق
ولقائل ان يقول لا نزاع في كون الوضع السابق علة لتعين الوضع اللاحق ولكن
لا يلزم من انتفاء الوضع السابق ان لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان الهيولى وان
كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور آخر اقتضت اختصاص المادة عند
التجسم بالموضع المعين وتعيين ما هو حيزه سابقا بعينه فاتضح من هذا ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة الجسمية النفسية وعلمت ان الحجة على ابطال انفراد الهيولى
عن الصورة ان الهيولى الخالية عن الصورة اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون والقسم الثاني
انما ابطلناه بان قلنا اذا حصلت الصورة فيها فاما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء
من الاحياز او في حيز معين ولما كان فساد القسم الاول والثاني ظاهرا لم يتعرض
الشيخ لابطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث ثم انه لما لم يتعرض
الا لابطال القسم الثالث فقط لا جرم لم يقل بعد ابطاله انه يلزم استحالة تجرد الهيولى
عن الصورة بل امر بان يتدبر في ذلك يعني لما ابطل القسم الثالث فمن كان بعد ذلك مستحضرا
لفساد القسمين الاولين فعند ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب
قال فاحدس ان الهيولى لا تتجرد عنها ولم يقل فثبت ان الهيولى لا تتجرد المسألة

الساعة في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية بتمامه والهيولى قد لا تخلو
عن صورة اخرى الى آخره المسمى لما فرغ عن بيان ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية
شرع الآن في وجوب اقترانها بصور اخرى بعضها مناسبة للكيف وبعضها مناسبة للاين
اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسرها في الجسمية منقسمة
الى اقسام فلا بد احدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتيام والتشكلات بسهولة وهي
الاجسام الرطبة وثانيها ما تقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا
تقبل ذلك لا بسهولة ولا بعسر وهي الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص
كل واحد من هذه الاجسام بهذه الاحكام لا يمكن ان يكون للجسمية العامة المشتركة فيها ولا
للوازمها ولا للفاعل المباين فان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان
تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام امرا تحكميا وقوعا
عن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك الصفة فذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية
المشتركة فيها فلا بد وان يكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجرمية وذلك هو
المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وقد
عرفت ان ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ ثم ان وقعت المساعدة على ذلك كان
الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت ايضا في الصور التي هي مبادي
تلك الصفات فان اختصاصها بتلك الصفات يجب ان يكون لصورة نوعية كان اختصاصها بتلك
الصور يجب ان يكون لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فلان قالت
اختصاص الاجسام العنصرية بصورها المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة
فيها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة فاما اختصاص
الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل
مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية
فنقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في الكيفيات حتى تقول الاجسام العنصرية انما اختص
كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الاتصاف بها موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة
لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد بكيفية المعينة لان مادته لا تقبل
الا تلك الكيفية وعلى هذا التقدير يسقط الحاجة الى اثبات هذه الصور النوعية ثم ان وقعت المساعدة
على اثبات امر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم للكون مبدأ هذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لا بد
من اثبات ذلك في كل جسم بناء على عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن القطع بانه لاجل

صوره

صورة وذلك لان تلك الصورة اما ان تكون لازمة لجسمية الفلك او لا تكون فان لم تكن لازمة كانت
ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم الذي يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة وان كانت
لازمة فذلك اللزوم اما لمقتضى الجسمية او لما تكون حالا فيها او لما تكون محلا لها او لما لا تكون حالا
فيها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية ان كانت امرا مشتركا فيه بين الاجسام كلها كانت
الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركا فيها فقد
سقط اصل الحجة واما الثاني فهو باطل ايضا لان الحال ان لم تكن لازما لم تكن الحاصل بسببه
لازما وان كان لازما عاد التقسيم ولزم التسلسل واما الرابع فهو ان تكون اختصاص
الفلك بالكيفية اللازمة لشيء غير حال فيه ولا محل له فهو ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون
جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والاول باطل بالتقسيم الذي مضى والثالث نسبته
الى جسمية الفلك نسبته الى جسمية غيره فليس بان يقيد جسمية الفلك بتلك الكيفية اولى من ان يقيد
جسمية غيره بتلك الكيفية واذا فسد بصحة هذا القسم فانه يبطل المقصود لان اختصاص
الفلك بالكيفية المعينة اذا كان لاجل شيء غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة الى اثبات
الصور النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى القسم الثالث ثبت انه لا يمكن القول بلزوم كيفية
معينة الا لاجل مادة ثم اما بواسطة او بغير واسطة واذا كانت المادة كافية في هذا اللزوم ثبت
انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك على اثبات صور نوعية له ثبت ان الحجة التي ذكرها
لا يمكن الاحتجاج بها على ان الجسم الذي لا يقبل الاشكال المختلفة لا بعسر ولا بسهولة انما كان
كذلك لاجل صورة حالة فيه واما العناصر فمعلوم انها على قسمين احدهما ما يقبل الاشكال
المختلفة بسهولة والثاني ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز ان يقال ان سهولة قبول التشكلات معللة
بعلة وجودية اما صعوبة قبولها فانها معللة بعدم تلك العلة او بالعكس وعلى هذا التقدير
لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية عن الصور النوعية ثم ان وقعت المساعدة على ان الصفات
الثلاث اعني سهولة قبول الانفكاك وصعوبة قبوله وعدم قبوله لا بد من استنادها الى علل وجودية
فلم قلتم ان تلك العلل صور نابتة لان الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحله اي الحال الذي يكون
سببا لوجود محله اذا عرفت ذلك فنقول ان الحجة التي ذكرتموها تدل على تعليل هذه الاحكام بامور
موجودة في الاجسام لكن لا دلالة فيها على ان تلك الامور اسباب لوجود تلك الاجسام
حتى يثبت ان تلك الامور صور والا فلا يكون تلك صورا او انما يكون اعراضا والى الآن
ما رأينا احدا منهم اشتغل باقامة البرهان على ذلك ثم ان وقعت المساعدة على ان الحجة التي ذكروها
تدل على اثبات الصور النوعية لكن ههنا ما يدل على نفيها وذلك من وجهين احدهما ان هذه

الصورة انما تكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فيها وعلى التقديرين فانها
في وجودها تكون محتاجة الى الجسمية فان كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال وان لم
تكن الجسمية معلولة لها ولم تكن هي علة للجسمية بوجه لم تكن مقومة للجسم فلم تكن صورة الثاني
وهو انهم لما اثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف ولما فيه من الاين
ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل فيحتمل انهم قد حكموا بانه قد صدر عن الصورة الواحدة اكثر
من اثر واحد وهو عندهم منكر واما ان اثبتوا في الجسم بحسب كل عرض مخصوص صورة مخصوصة
فيحتمل انهم قد حكموا باثبات الصور الكثيرة للمادة الواحدة ثم ان بعض الاعراض غير مقيد فانه
ليس بان يقال حصول الجسم في الاين المخصوص لاجل اتصافه بالحرارة او بالبرودة اولى
من العكس ولذلك ليس بان يقال ان اتصافه بالسطح لاجل اتصافه بالحرارة او بالبرودة اولى من
العكس بل ليس بان يقال اتصاف النار باليبوسة لاجل اتصافها بالحرارة اولى من العكس فانا قد نجد
الحرارة واليبوسة كل واحد منهما منفكا عن صاحبه واذا ثبت انه ليس اتصاف الجسم ببعض
هذه الصفات بواسطة اتصافه بالاخر وجب ان لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ لبعض هذه
الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ لبعض الاخر فاذن يكون اتصاف الجسم بتلك
الصور الكثيرة لا على سبيل التقديم والتأخير فيكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة
وذلك محال عندهم وهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصور النوعية بحسب الاحتمال
في حلها على من اراد اثباتها واما الدلالة على اثبات الصور المناسبة لما به الاين فهو انه لابد
لكل جسم من استحقاق مكان خاص كما لغير الفلك المحيط او وضع خاص كما للفلك المحيط
وغيره وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشترك فيها واعلم ان الشكوك المذكورة متوجهة
فيها ايضا مع ان هاهنا زيادة بحث عن المقدمة القائلة انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان
خاص وسنأتي ذلك في النمط الثاني واما عبارة الكتاب في هذا الفصل فمستغنية عن الشرح وانما فرض الكلام
في الكيفيات في سهولة قبول الاشكال وعسر قبولها وعدم قبولها لانه يمكن فيهما بيان ان الاجسام
لا تخلو عن هذه الامور فان الاجسام اما ان تكون قابلة للتشكلات المختلفة او لا تكون كالفلك على
انها في تلك القابلية اما ان تكون بسهولة واما ان لا تكون فبهذا الطريق يظهر امتناع خلوها عن
الكيفيات واذا ثبت استنادها الى صور نوعية موجودة في تلك المواد لزم القطع بامتناع خلو
الهيولى عن تلك الصورة واما في الحرارة والبرودة وسائر انواع الكيفيات الاخر فلا يمكنها فانه لا
يمكن بيان امتناع خلو الجسم عنها فلا يلزم من وجوب استنادها الى الصور بيان امتناع خلو الجسم
عن تلك الصور النوعية بهذه الاشارة واعلم انه ليس يكفي انتفاء وجود الحامل حتى يعرض

صور

صورة جرمانية والا لوجب التساوي المذكور بل يحتاج فيما تختلف احواله الى مخصصات واحوال
منفصلة من خارج يحددها بما يحتمل من القدر والشكل وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى التفسير
المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليل اورده الشيخ في هذا
الكتاب اما تقريره انه لما استدل على ان الصورة الجسمية لا تنفرد بنفسها عن الهيولى بان قال لو لزم
المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها او للفاعل او للحامل واستحال ان يكون ذلك للحامل
وابطل ان يكون لنفس الجسمية بانه لو كان كذلك للزم ان يتساوى جميع الاجسام في المقادير والشكل
ولزم ان يكون جزؤها مساويا للكل واخر في المقدار والشكل فكان لقائل ان يقول هذا الاستدلال يلزمك على
ما اعتبرته من ان المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها
فكان يجب استواؤها في المقدار والشكل وتقرير جوابه انه لما استدل على اثبات الصور النوعية
بان قال الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الكيفيات فلابد وان يكون اختصاص
كل واحد منها بكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية مختصة به فكان لقائل ان يقول لو كان اختصاص
كل واحد منها بكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية مختصة لكان اختصاص كل واحد منها بتلك
الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل لما كان الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا الا انه
لم يذكر ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السؤال في المسألة الاولى بل اخره الى هذا الموضع لتكون
جوابا عن السؤالين معا في المجلس وتقرير ذلك الجواب في المسألة الاولى انا لا نقول المادة تكفي
في حصول الشكل والمقدار بل يحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال الى ان
الامور اخر لاجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا
بد وان يكون هي ايضا مسبوقة بامور اخر حتى يكون كل سابق سببا لاستعداد المادة
لقبول ما يحصل عقيبه وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخرى وتلك الاسرار هي
ان ذلك يقتضي ان لا تكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا
نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا هو الجواب
بعينه عن السؤال المذكور في اثبات الصور النوعية وان كنا قد بينا ان هذا منقوض
من اساسنا وهو الجواب ايضا عن السؤال المذكور على الدلالة على استحالة خلو الهيولى
عن الصور على ما تقرر قبل المسألة الماضية في بيان كيفية تعلق كل واحد من
الهيولى والصورة بالآخر وبينه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة الى قوله الاجرام الاربعة التفسير لما بين ان الصورة والهيولى لا تنفك
واحدة منهما عن الاخرى شرع هاهنا في تعديد الوجوه التي يمكن ان يقع عليها تلك الملازمة

ليبطل الباطل منها ويحق الحق وطريق حصر تلك الوجوه ان يقول لما ثبت ان الهيولى والصورة
متلازمتان وجودا وعدما اما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة
محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر او لا يكون ولا واحد
منهما محتاجا الى الآخر اما القسم الاول وهو ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس
فهو على اقسام لانه لان الصورة اما ان يكون علة مطلقة للهيولى او جزء من العلة او لا يكون
علة ولا جزءا منها بل يكون الدور واسطة للعلة فيخرج من هذا التقسيم اقسام ستة والحق في
جملتها عند الشيخ هو ان يكون الصورة جزء من العلة فيكون شريكة لشيء آخر ليكون مجموعهما علة
لوجود الهيولى ولنرجع الى التفسير لمتن اما قوله وان علم ان الهيولى مفتقرة في ان يقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة فاعلم ان في هذه الالفاظ احترازات احدها انه لو قال الهيولى مفتقرة الى
مقارنة الصورة لكان لا يدري ان الهيولى مفتقرة في ماهيتها الى الصورة او في وجودها
فلما قال مفتقرة في ان يقوم بالفعل زال ذلك الاشتباه واعلم ان افتقار الصورة الى الهيولى
ليس الا في وجودها فحسب وثانيها انه لو قال الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة
لكان لا يدري انها مفتقرة الى الصورة في وجودها الخارجي او في وجودها الذهني او فيهما
جميعا ولما كان الحق ان ذلك الافتقار ليس الا في الوجود الخارجي لا جرم قال الهيولى مفتقرة
في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجي وثالثها
انه لو قال مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدري من هذا الكلام وجوب تلاقيهما
لان العالم مفتقر في وجوده الى الباري تعالى مع انه مباين له فلما قال الى مقارنة الصورة
زال هذا الاشتباه ثم ههنا شك لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهيولى مفتقرة
في وجودها الخارجي الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشيء لغيره حالة اضافية
تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التي هي عارضة لها فاذن
المقارنتان اعني مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحدة منهما متأخرة عن
وجود الهيولى فلو حكمنا بافتقار الهيولى فلو حكمنا بافتقار الهيولى من حيث انها موجودة
الى تلك المقارنة لزم تأخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع ان المقارنة متأخرة عن وجود الهيولى
فلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات
الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة
واما وجوب مقارنتها للصورة فانه يكون حكما يجب بعد وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ
ذلك لا غير ثم اعلم انه لا بد من تصحيح هذه القضية بالحجة الا ان الذي يسبق هو ان الصورة لا
يخلو

يخلو عن الهيولى والهيولى عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة في وجودها
بالفعل الى الصورة لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم يكن لاحدهما مؤثرية في الاخرى كالاخوة
وبالجملة المتضايفان فانهما متلازمان وجودا وعدما مع انه لا يكون واحد منهما مفتقرا في وجوده
الى الآخر ثم ان وجب افتقار احدهما الى الآخر لكن الصورة هي المفتقرة الى الهيولى من غير عكس فسيأتي
بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين واما قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
لقوام الهيولى او يكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة
لمقيم واحد يقيمهما تقوم الهيولى فاعلم ان هذه الاقسام الثلاثة باسرها من اقسام القسم الاول
وهو ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة
وليس كل واسطة آلة لان الآلة لا يكون موجبة ولكن يتوقف ايجاد الموجد للشيء على توسط
ذلك الشيء واما المتوسط فقد يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها تكون متوسطة
بين المعلول وبين العلة البعيدة واما قوله او لا يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة
تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون متعلقا به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون
سببهما امر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر فاعلم انه لما فرغ
من تعديد اقسام القسم الاول اراد ان يذكر الاقسام الباقية الا انه لم يذكر القسم الثاني
وهو ان يكون الصورة مفتقرة الى الهيولى وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة وهو
ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم بل ذكر القسم الثالث
والرابع مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد المصير الى واحد منهما فان لقائل ان يقول
لما ثبت ان الهيولى لا تخلو عن الصورة وان الصورة لا تخلو عن الهيولى فليس الحكم باحتياج
احدهما الى الآخر باولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما محتاج الى الآخر وهو القسم
الثالث او كل واحد منهما غني عن الآخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شك في بطلان الاول
انه لما ذكر انه ليس قيام احدهما بالآخر اولى من العكس جعل اللازم منه ان يكون بسبب
ما خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم وذلك لحصر الاحتمال ان
لا يكون هناك سبب يقيم كل واحد مع الآخر بالآخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر
او بالآخر فهذا قسم لا بد من ذكره وابطاله وانه لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على
استحالة ان يكون في الوجود شيئان موجودان واجبا الوجود ويكونان معا في
الوجود في وجودهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر ان كان المراد منه
ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر فهو غير جيد اذ مورد القسمة هو ان الهيولى

مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم فان لم يكن المراد
منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير الاول يكون بعض الاقسام منافيا للمورد القسمة
وعلى التقدير الثاني يكون بعض الاقسام متروكا اشاره اما الصورة التي تفارق
الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر فهو لا تتها والالات
وهو متوسطات الى اخره التفسير الصور على قسمين منها ما تعدم وتحصل في مواد عقيب
عدمها اخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فالاول هو صورة العناصر فان صورتها الجسمية
قد تعدم عن موادها فانا بينا ان الجسم اذا انفصل فانه تعدم تلك الجسمية التي كانت موجودة
قبل ذلك الانفصال وحدثت فيها جسميتان اخريان واما امكان عدم صورها النوعية فقد
ثبت ذلك بالادلة الدالة على صحة الكون والفساد واما الثاني فهو صور الافلاك فان صورها
الجسمية وصورها النوعية لا تعدم ولا تحصل في موادها صور اخرى عقيبها والمقصود
من هذا الفصل بيان ان القسم الاول من الصور يمتنع ان يكون عللا مطلقة او واسطة
والالات مطلقة في وجود الهيولى والحجة على ذلك ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة
الموثرة بوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك يجب عدمه عند عدم العلة او الواسطة
لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصور المتزايلة فتلك الصور لا تكون عللا ولا وسايط
مطلقة في وجود الهيولى واما قوله بل لا بد في اما الحدوث من احد القسمين الباقيين فمعناه
ان الاقسام التي عدها في هذا الفصل لما كانت اربعة احدها ان يكون الصورة علة مطلقة
وثانيها ان يكون واسطة او الة مطلقة وثالثها ان يكون شريكة لشيء ورابعها ان يكون هناك
شيء خارج عنها يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر فاذا ابطل ان الصور التي تنعدم والها
عن المادة ان يكون على احد القسمين الاولين لم يبق الا ان يكون على احد القسمين الباقيين اشاره
فبان يعلم في الجملة ان الصور الجرمية وما يصحبها التفسير المقصود من هذا الفصل
بيان ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كما في العناصر
او ممتنعة الزوال كما في الافلاك فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسايط مطلقة في وجود الهيولى
والحجة المذكورة هي مبنية على مقدمات احداها ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا
عن الشيء سواء كان ذلك التاخر بالذات او بالزمان او بسائر الاقسام وهذه المقدمة بينة بعد
التعقل وثانيها ان يكون الشيء الذي يكون مع ما هو متاخر عن شيء بالذات فانه يجب ان يكون متاخرا
عن ذلك الشيء والثالثة استعمل هذه المقدمة في النمط الثاني من هذا الكتاب بيان ان محدد
الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم

عليها

عليها والجهات اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع
متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما
على المحوي الذي هو مع عدم الخلا لكان متقدما على الخلاء زعم هناك ان الفلك الذي هو
مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل
بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والغرض مشكل ورابعها انا قد بينا
ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والشكل وظاهر انهما لا توجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية
لا يجوز ان يكون علة لهما فظهر منها اذا غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء
فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والشكل اما ان يكونا قبل الجسمية
او معها وان حاول محاول بيان تقدم التناهي والشكل على الجسمية امكنه ان يقول قد ثبت
ان كل امرين متلازمين متلازمين فان احدهما يكون محتاجا الى الاخر والشكل والجسمية كذلك
فان احدهما محتاج الى الاخر لكن الشكل غير محتاج الى الجسمية على ما مر فاذن الجسمية محتاجة
الى الشكل فالشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهي المتقدم على الشكل اولى ان يكون
متقدما على الجسمية ولقايل ان يقول المعقول من الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود
بالسطح او بالجسم وهيئة احاطة الحد او الحدود محتاجة في وجودها الى تحقق الى وجود
ذلك الحد او الحدود وتحقق ذلك الحد او الحدود يحتاج الى تحقق مقدار الجسم لان السطح
انما كان حدا للجسم لانه نهايته ونهاية الشيء متاخرة في الوجود عن ذلك الشيء ومقدار
الجسم محتاج في وجوده الى الجسم لان المقدار عرض حال في الجسم والعرض متاخر في الوجود
عن وجود المحل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم وجزء
الشيء متقدم في الوجود على ذلك الشيء فاذن الشكل والنهاية متاخران عن الصورة الجسمية
بعدة مراتب فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية او مقارنان لها واما
الذي تمسكوا به من ان الجسمية لما لم يكن علة للتناهي والشكل لم يكن متقدما عليهما وما
لا يكون متقدما على الشيء فهو اما مع الشيء او بعده فالغلط فيه قولهم لما لم يكن الجسمية علة
لهما لم يكن متقدمة عليهما فان ما لم يكن علة للشيء لا يكون متقدما عليه بعدها بالعلية والتقدم
بالعلية احق من التقدم المطلق والاعم من نفي الخاص نفي العام ولعل الجسمية وان لم يكن متقدمة
عليهما بالعلية لكنها يكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية
المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء
من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة ورابعها ان التناهي والشكل من توابع المادة

وتقريره ما مر من قبل ذلك واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل
وهما اما ان يكونا متقدمين على الجسمية او موجودين مع الجسمية فالهيولى اما ان تكون متقدمة
على ما يكون متقدما على الصورة او تكون متقدمة على ما يكون مع الصورة وعلى التقديرين يلزم
ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة او واسطة مطلقة في وجود
الهيولى لزم تقدمها على الهيولى مع انها كانت متأخرة عنها وهذا محال ثبت ان الصورة ليست علة
مطلقة ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة لشيء آخر ناب عنهما يقوم علة للهيولى وجزء
علة الشيء متقدم على الشيء لا محالة فلو كان الهيولى متقدم بوجه ما عليها لزم الدور وهو محال والحاصل
ان الذي به ابطلوا كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة لشيء آخر ناب عنهما يقوم
الهيولى فان بطل احدهما بطل الآخر ضرورة ولنرجع الى تفسير المتن قوله يجب ان تعلم ان
الجرمية وما يتبعها فمعناه ان الصورة الجرمية وما يتبعها من الصور النوعية وانما قال في الجملة
لانه يريد ان يشرح هذا الفصل ان الصورة الجرمية والنوعية سواء كانت ممكنة الزوال او ممتنعة
الزوال فانه ليس شيء منها البتة علة لوجود الهيولى واما قوله ولو كانت شيئا لقوامها مطلقا
لسبقتها بالوجود فمعناه ان الصورة النوعية لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة
بالوجود على الهيولى واما قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة
معناه ان الصورة لو كانت سابقة بوجودها على وجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل لماهية
الصورة والاشياء التي هي علل لوجود الصورة تكون ايضا سابقة على وجود الهيولى لان
السابق على السابق على الشيء يجب ان يكون سابقا على الشيء واما قوله حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة وجود الهيولى فمعناه ان الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولوجودها
لابد ان توجد حتى توجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى واما
قوله على انها معلولة من جهة ما لا من ذاته ذات العلة وان كانت انها ليس من احوال المعلولة
لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان وكل قسم منهما داخل في الوجود فاعلم انه يجب علينا ان نفتش
هذا الموضع اولا ثم نشتغل باصلاح الحجة المذكورة في هذه الاشارة البتة فانه قد يتوهم انه اذا
اسقط هذا القدر من البين وتم ما حاصله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة وعلى هذا القدر يكون
ذكره في اثناء هذه الحجة حشوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من
جهة ما لا من ذاته ذات العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع البارئ
تعالى وقد يكون ملاقيا له مثل مسلسلات هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة
لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون

حقيقة

حقيقة تلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى
وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورته حالة في ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فتكون
ايضا الصورة لهذا الحكم موقوفا على صدور الهيولى عنها فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه
وقوله وان كانت ليس من احوال المعلولة لماهيته وتمامه ~~فمعناه ان الهيولى وان لم تكن~~
~~من الاحوال المعلولة لماهية الصورة~~ وتمامه فمعناه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة
لماهية الصورة الا انه يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد
يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وقد يكون معلولات
لوجودها مثل مسلسلات هذه واعلم ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي
عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها هنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل الوجه ما قبل
هذا الكلام الى ما بعده لتتميم الحجة بل هذا الكلام انما صلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل
به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان الصورة لو كانت حالة في الهيولى وكانت
محتاجة الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور
فقال هذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى
لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل ان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة
لتلك الصورة وهي صيرورتها حالة فيها وان الصورة علة لحلولها في الهيولى فتكون اقتضاؤها
لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها معلولة لوجود
الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الجواب يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل
الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت
الاشياء التي هي علل للصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
وجود الهيولى استشعر ان يقال له هاهنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فأي حاجة بك
الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل
والمحتاج الى الشيء لا يكون علة للشيء فلما توجه هذا الاعتراض هاهنا ذكر ما يشير به ضعف هذا الكلام
ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتداها فهذا ما عندي في هذا الموضع واما قوله لكن قد
علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا معهما او معها
معناه ما مر في المقدمة الثالثة واما قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك فمعناه ظاهر وهو
المقدمة الرابعة واما قوله فتصير الهيولى سببا واسباب ما او متقدم وجود الصورة
السابقة عليه وجودها الهيولى هذا خلف فمعناه فيلزم ان تكون الهيولى شيئا للشيء الذي يتم به

او معدمة وجود الصورة التي هي تمام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت
علة للهيولى كانت سابقة تمام وجودها على الهيولى وهذا المحال انه يقتضي كون الهيولى سابقة
على نفسها بمراتب وانه محال فقد اتضح انه لا يجوز ان يكون الصورة علة للهيولى مطلقا وسبب علة
الحجة انما تثبت واسطة على الاطلاق ولان الواسطة بين العلة والمعلول متقدمة في الوجود
على المعلول وقد بينا انه يمتنع ان يكون الصورة كذلك وهم وتنبيه اولعلك تقول اذا كانت
الهيولى محتاجة اليها الى اخر التفسير المقصود من هذا الفصل ان يذكر سوالا على الحجة التي
ذكرها ويجيب عنه وذلك السوال هو انكم لما قلتم ان الصورة لا تستوي لها وجود الا بالتناهي
والشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه
ما وجوابه ليس كلما احتاج الشي اليه وجب ان يكون علة للشي بل قد يكون وقد لا يكون وبلخص
القول فيه بسند عن تفصيلا لا حاجة بنا اليه ولقائل ان يقول ان الصورة محتاجة الى الهيولى
او لا نقول بذلك فان قلت الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبكم ان الصورة شريكة للعلة على
مذهبكم وشريك العلة يجب ان يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة
متاخرة في الوجود عن الهيولى مع انها كانت متقدمة عليها هذا خلف وان قلت ان الصورة غير
محتاجة الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة لان ما كان غنيا عن الشي لم
يكن الشي متقدما عليه اي لم يجب تقدمه واذا لم يكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من
جعل الصورة علة مطلقة لها المحال الذي الزمتموه وبطلت الحجة اشارة اعلم ان
الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة الى اخر التفسير لما بطل كون الصورة علة مطلقة او
واسطة مطلقة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدر الباب بها
وذلك هو ان يقال ان الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة
التي يكن روا الحاعل المادة ليست متاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية
اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم تبق المادة
موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعية واذا كان كذلك
فالشي الذي عقبته الصورة الزائلة بالصورة الحادثة معيم للمادة اي حافظ لوجود المادة ولو اسقطه
ذلك البدل لم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان
نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشي ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت
الهيولى مقيمة للصورة لكان يعم او لا يم لصير بعد ذلك مقيما لوجود الصورة وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهذا هو المراد

من

من قوله وبالجملة لا يمكنك ان يدير الاقامة ولقائل ان يقول ان هذا الفصل كالمناقض لما مضى
فانه قد بان ان الصورة متقدمة على الهيولى وقد بان ان الصورة لما كانت متقدمة على الهيولى
استحال ان يكون الهيولى متقدمة على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة
للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشيء اخر وهو ان قوله فعقبت البدل مقيم
للمادة لا محالة بالبدل ليس يجب على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اينها وشكلها ومقدارها فاذا
كان لا لذلك بل زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلابد وان يحصل اين اخر وشكل اخر
ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان
معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل الوجه لكان انما يصح في بعض الاشياء بالبرهان
اشارة وليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام بالاخر حصر فرع الى اخر التفسير
لما تم الاشارة التي قبل هذه بقوله وبالجملة لا يمكنك ان يدير الاقامة بدا في هذه الاشارة بالبرهان
على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الاخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدرنا
الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شيئان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر وكلما كان مفتقرا
لغيره فهو متقدم عليه لكن الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الاخر فيكون كل واحد
منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على الشي
فيجب ان يكون كل واحد منهما متقدم على نفسه وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون كل
واحد منهما يقام مع الاخر حصر فرع الى اخره فاعلم ان المقصود منه ابطال القسم الرابع من
الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر من غير
ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الاخر جاز ان
يوجد كل واحد منهما بدون الاخر وان تعلق كل واحد منهما بالاخر فلان كل واحد منهما
بانفراده ان ثبت وجود الاخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الاخر وقد بان بطلان ذلك
ولقائل ان يقول المطلوب هاهنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر
وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم على صحة ذلك حجة بل مازدتم
الا اعادة الدعوى وليست هذه القضية ايضا بينة في العقل غنية عن البينة فانه ليس من
المستبعد ان يكون كل واحد منهما غنيا في ذاته عن الاخر الا ان حقيقة كل واحد منهما تقتضي
ان يحصل لها هذا الوصف اعني معية الاخر فهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات
لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات مثل
الابوة والبنوة وغيرهما لا يوجدان الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الاخر

اما اولا فلان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتاخر وجود المحتاج عن وجود المحتاج
اليه فلا تكونان متضايفتين هذا خلف بالاتفاق واما ثانيا فلانا نفرض الكلام في اضافتين متماثلتين مثل
الاخوة والاخوة والمماسة والمماسة فانهما لما كانتا مثلين فلو احتاجت احديهما الى الاخرى
لاحتاجت الاخرى الى الاولى واحتاج كل واحد منهما الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم ان
يقولوا انه ليس هناك الا اخوة واحدة قائمة بالاخوين او شيء واحد وجود الاضافات فان
هذين المذهبين باطلان عند الشيخ ونحن الان انما نتكلم فيه فان قيل هذا النوع من التلازم لا
يعقل الا في الاضافات فيقول لما راينا ان هذا النوع من التلازم في سائر الموجودات فمن
ادعى انحصاره في الاضافات كان مفتقرا الى تصحيح دعواه الى البيان فاما قوله ومعنى انما يكون
التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة العلية والمعلولية سواء وللصورة
التقدم الكائنة لقدم ما قسمه ان بطل كيف هو فاعلم انه لما ابطل من هذه الاشارة
كون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر وكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر بقي اختلافهما
معا في درجة الوجود وكان قد بين في الاشارة التي قبل هذه ان صور الكائنات الفاسدات
مفتقرة بوجه ما فقصد ذلك بطلان الاقسام الثلاثة ولم يبق الا قسم رابع وهو ان يكون الهيولى
محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلاثة احدها ان يكون الصورة
علة مطلقة وثانيها ان تكون الة او واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين ايضا فلم يبق
الا القسم الثالث من هذه الاقسام الا انه لم يتكلم في تحقيق ذلك بل ذكره انه يجب ان يطلب كيفية
ذلك التعلق اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون
الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين يعينه الصور اذ اجتماع وجود الهيولى ليتشخص
بها الصورة ويتشخص ايضا بالصورة الى اخر الفصل لما بطل الاقسام باسرها
سوى قسم واحد منها وهو ان يكون الهيولى توجد عن الصورة مع شيء اخر على معنى ان الصورة
تكون شريكة لشيء اخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى وجب ان يكون هذا القسم هو الحق
واعلم انه لا يدعي علة الهيولى من شيء يا في بعينه لان الهيولى موجودة معين فلو لم يكن كعلته
ما هو بالذات بعينه لكان المعلول الواحد بالذات معلولا لامور كثيرة متعاقبة وذلك محال
فان ذلك الشيء يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والا عاد بالوجوه المذكورة فاذن يجب ان
يكون ذلك الحكم ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل وذلك هو السبب
الاصل والمعنى يكون اصلا ان يكون قائما بذاته لا يكون له مادة اذ لو كان له مادة لعاد الكلام
فيها والصاعد عرفت ان السبب الذي يعطي المادة انما يعطيها بعقب تلك الصور عليها
والصور

والصور المتعاقبة لا تكفي في وجودها ذلك الجوهر المفارق دائم الوجود وما كان كذلك
كان معلوله دائما لكن هذه الصور غير دائمة الوجود فالجوهر المفارق وحده غير كاف في
حدوثها ولا يمكن ان يكون العلة لوجودها جسما ولا جسمانيا وسنبين ان الاجسام والجسمانيات
لا تكون عللا موجودة فلم يبق الا ان يقال علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفارق ولكن
فيضانها عنه يتوقف على حدوث شيء ليكون ذلك الشيء سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث
عن ذلك المفارق بعد ما لم يكن لكنه يكون الكلام في حدوث ذلك الشيء كالكلام في الاول
فيكون حدوث كل استعداد في الحادث كان متقدما علة وهذا لا يتاتى الا بحركة دورية
سرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين فاذا عرفت السبب الاصل والمعين عرفت ان
الهيولى انما كانت موجودة باجتماع السبب الاصل مع الصورة التي حصلت باعانة المعين المذكور
ومتى اجتمع هذان الفردان تم وجود الهيولى واما قوله ويتشخص بها الصورة ويتشخص هي
ايضا بالصورة فاعلم انه لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى
كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخر فذكر هذا الكلام ثم ذكر فيه شيئا وذلك لانا قد بينا
فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص
تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى
والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا لا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص
الاخر بل لو جعلنا تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الاخر لزم الدور واما اذا لم نجعل
ذلك لم يلزم الدور ولقائل ان يقول ان جعل تشخص كل واحد منهما بذات الاخر متوقف
انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر
موقوف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق ليس بموجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره
ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على
صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا وهم وتنبيه او لعلك تقول كل واحد
منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا
اصل الى اخر الفصل لما بين انه الصورة علة بوجه ما للهيولى اورد عليه شكا وذلك
الشك بالحقيقة غير مختص بالهيولى والصورة بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك ان
يقال الهيولى والصورة اذا كان كل واحد يرتفع بارتفاع الاخر لم يكن احدهما بالتقدم اولى من
الاخر والجواب انا لا نسلم ان كل واحد يرتفع بارتفاع الاخر فان العلة لا ترتفع بارتفاع
المعلول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول وما يلحقه فالعلة والمعلول يوجدان معا

وبعدها معًا في الزمان ولكن المعلول يكون محتاجًا في وجوده وعدمه الى وجود العلة
وعدمها من غير عكس فاندفع الشك بذلك ـــــــ ثم ان يلطف من يتمسك ويعلم ان المحال فيما لا
تفارق صورته في لعدم الصورة هيولى المحال المفسر قد علمنا الاجسام التي لا تفارقها
صورها هي الاجسام الفلكية ويقول ان هيولى الفلك وصورته يستحيل ان يكون كل واحد
منهما غنيا عن الاخر او يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر لما مر ويستحيل ان يكون الهيولى
علة لوجود صورها لان الهيولى قابلة للصور فلو كانت علة لها لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا
وهو محال فتعين ان يكون الصورة علة للهيولى ثم ايضا اما ان يكون علة مطلقة او واسطة
مطلقة وسطيهما بالوجه الذي مر فعلم ان لا ان يكون الصورة هنا الا صاحب شركة لسبب اصل
ويكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم انه لا تفاوت بين الكلام في هيولى الاجسام التي
يفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الاجسام التي لا تفارقها الا في شيء واحد وهو انا نحتاج
في بيان ان الهيولى في الاجسام التي تفارقها صورها ليست علة لها وانا نثبت ذلك بان قلنا تلك
الصورة اذا زالت وحصلت بعقبها بدل ومعها البدل مقيم لتلك المادة بتلك البدل وهذا الطريق
لا يمكن ان يتمسك به في بيان ان هيولى الفلك ليست علة لصورتها بل انما ذلك هناك بان قلنا
الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة لها لزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وانه
محال وهذا الطريق يمكن ان يتمسك به في ان هيولى العناصر ليست علة لصورتها لكن الشيخ
لما لم يذكر هناك هذا الطريق العام بل ذكر طريقا مختصا بها ولا يمكن ايرادها في الصور الفلكية
لا جرم زعم انه لا بد من التلطف في معرفة ان المحال فيما لا تفارقه صورته مثل المحال فيما تفارقه
صورته المسئلة التاسعة في احكام المقادير بقسمة الجسم فيسمى بسيطا وهو
قطعة والبسيط يسمى خطة وهو قطعة والخط يسمى سطحة وهي قطعة والجسم يلزمه
السطح لا من حيث يقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا
كونه مساحيا امر ابدا حل في تصور جسميته الى اخره المفسر لما فرغ من الكلام في ذات
الجسم اشتغل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ما هو اشد الاشياء ما به
بالجسمية وهو المقدار وقد ذكرنا ان الجسم يسمى بسيطا وهو قطعة واعلم ان نهاية الجسم
هو البسيط بل قال يسمى بسيطا لان النهاية من المضاف المشهوري الا يرى انها معقولة
بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذي النهاية والبسيط كم بذاته فاذا قيل القابل البسيط
نهاية الجسم خطا بل البسيط هو الذي به يتناهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشيء الذي
به النهاية ظاهر فان قيل فما الدليل على ان الشيء الذي به يتناهى الجسم هو البسيط فنقول
لان

لان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلاثة والشيء الذي يكون نهاية لقابل الابعاد الثلاثة
من حيث هو نهاية لمثل ذلك مقتضاه ان يكون قابلا للفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط
واذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط يسمى خطة وهو قطعة والخط يسمى سطحة
وهي قطعة واما قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد
كونه جسما فلا كونه جسما ذا سطح ولا كونه مساحيا امر ابدا حل في تصور جسما كذلك الى
اخره فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي ليسا جزئين من ماهية الجسم الا انا يمكننا
ان نتصور جسما غير متناه والشيء الذي لا يعقل الا بعد تعقل اجزائه فلو كان التناهي والسطح داخلين
في الجسم لاستحال ان يعقل الجسم الا بعد ان يعقل كونه سطحا متناهيا وانا لما لم نكن كذلك علمنا
انهما غير داخلين في ماهية الجسم ولقائل ان يقول لسنا نعرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك كونه
متناهيا لان الهيولى والصورة بالحقيقة ولم يقدح ذلك في كونه الهيولى جزء من ماهية الجسم ولم
يكن ذلك الا لانا قبل العلم بالغد من الهيولى والصورة ما كنا نعرف الجسم بحد الحقيقي
بل بالرسم او لانه لا يلزم من العلم بماهية الشيء العلم بجملة ذاتياته فكيف ما دار الى العقد فلم
لا يجوز مثله في السطح والتناهي فهذا هو الكلام في شرح قوله ان الجسم يلزمه السطح لا من حيث
يقوم جسميته واما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فاعلم ان ذلك
مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة كونه متناهيا لكن كل ما يعرض لشيء بواسطة شيء اخر فان
ثبوت الواسطة للمعروض له اقدم من ثبوت ذي الواسطة له فيلزم من هذا ان يكون عروض
النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض
متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح له ويمكن ان يجاب
عنه بانه من المحال ان يكون شيء متاخر عن شيء اخر في وجوده الا ان ثبوت ذلك المتاخر
لشيء ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد
لا يكون الاوسط فيه معلول الاكبر في ذاته ولكنه يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر وكذا ههنا الذي
دل على عروض السطح للجسم بواسطة التناهي هو انا نحتاج في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهي
فانا ما لم نتصور كونه متناهيا لم نحكم بان له سطحا ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي
له والا لما كان الامر كذلك لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر في برهان اللم لا موقف على العلم
بثبوت الاكبر له واما قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فموجود والخط
فاعلم انه لما فرغ من بيان ان السطح عرض لازم للجسم في الذهن بين ان الخط عرض لازم له لا في الذهن ولا في
الخارج فان الكرة التي لا يكون فيها قطع ولا حركة لا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهي المضلعات فهي

لا تنفك عن الخطوط وكذا الكرة التي فيها قطع وكذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطبان
بالفعل لانهما ساكنان عند حركتها فان ذلك القطبان يتميزان عن ساير النقط الممكنة بهذه
الخاصة الحاصلة بالفعل اذ يحاذيهما خطان بالفعل وهما القطبان وحصل ايضا محور ومنطقة
وذلك خط فتبين بهذا ان السطح قد يوجد مع عدم الخط واما قوله والخط كمحيط الدائرة فقد
يوجد والنقطة فمعناه ظاهر واما قوله فاما المركز فعند ما تتقاطع اقطار وعند حركة
ما وبالفرض فاعلم ان معناه ان الدائرة لا تكون مركزها موجودا بالفعل الا اذا وجد
ثلثة احدها عند ما تتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها تكون موجودة بالفعل
وتكون هي مركزها وثانيها عند حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها
بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل وثالثها الوهم والفرض فاما اذا لم يوجد شي من هذه
الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لا تكون الا بالقوة كما ان وجود نقطة في الثلث والثلث
والربع وساير الاجزاء التي لا نهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يعرض فيه
وسط ولا ثلث ولا ثلثان ولا ساير الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير الا بعد وقوع ما
لا يكون واحدا كوقوع فيها مثل حركة او تجزية او وهم وقوله فاذا اشتمعت في تحديد الدائرة
وفي داخلها نقطة بالفعل فمعناه بيان ان يعرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم
في جميع الاقطار ومعناه انه قابل القسمة فيها ولقائل ان يقول الدائرة قبل تقاطع
الاقطار والحركة والفرض هب انه ليس فيها شي من النقط بالفعل ولكن لا شك ان امكان
حصول النقط فيها حاصل فيها بالفعل ثم ان النقطة المركزية غير ممكنة الحصول في جميع
اجزاء الدائرة بل لا يمكن فرضها الا في موضع معين فان ذلك الموضع مخصوص بان النقطة المركزية
لا يمكن حصولها الا فيه فحصول هذا الامكان فيه بعينه دون غيره انه يوجب امتيازه
بالفعل عن ساير المواضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة
وقبل الفرض والوهم فاذن مركز الدائرة يكون موجودا ابدا فيها بالفعل وهذا يقتضي ان
تكون النقطة التي تقطع القطر بالنصف والثلث والربع والارباع والخمس والاخماس تكون
موجودة بالفعل فيلزم ان تكون النقط الغير المتناهية موجودة في القطر بالفعل واما ان
لزم ذلك وهو محال او يقول اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل
فاذا الزمنا ذلك لم يلزم من حركة الكرة حصول المركز والقطبين بالفعل ولنرجع الى ترتيب الكتاب
فنقول قد ظهر مما مر ان الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عن نهاية مساحة الجسم ولانه من وجود
الجسم اولا حتى يوجد ماله نهاية فيصير هاهنا وبهذا الطريق يجب ان يكون السطح متقدما على
الخط

الخط وان يكون الخط متقدما على النقطة واما الذي يقال بالعكس من هذا وهو ان النقطة
بحركتها والخط يفعل بحركته الى غير ما جهة امتداده السطح والسطح يفعل بحركته الى غير
ما اخذ امتداده الجسم فهو كلام يذكر للتمثيل والتعليم لا للتحقيق لان الحركة لا توجد الا على المسافة
وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط والسطح موجودين قبل حركة النقطة فكيف يقال
انهما حصلا عن حركة النقطة المسالة العاشرة في امتناع تداخل المقادير
ما اسهل ما يتاتى لك بان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في
جسم واقف له غير منفتح وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لساير الصور المفسر لما تكلم في
المقادير اراد ان يتكلم في احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد باسرها مشتركة فيه
وهو امتناع تداخلها والدليل عليه انا نرى ان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير منفتح مثل
الجسم الذي يتحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا ينفذ فيها بل يتنحى عنها
واذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس الا لاجل طبيعة البعد لان قولنا ان شيئا دخل
في شي اي حصل في حيزه فقد يكذب اما لانه يستحيل حصول ذلك الشي في الحيز كما يقال العقل
لا يدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب ان يكون حيزه غير حيز ذلك الاخر واذا قلنا الجسمان
لا يتداخلان لم نعن به الوجه الاول لان الجسم ليس مما لا يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني
واذا كان المعنى من امتناع التداخل هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار
فاذن المانع من التداخل هو المقدار واما الهيولى فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص
بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعلمنا ان المانع من التداخل هو
البعد لا الهيولى ولا ساير الاعراض والصور المسالة الحادية عشر في استحالة
الخلا اسارع الى تحداد الاجسام في اوضاعها بان مذاهب المفسر المقصود من
هذا الفصل ابطال القول بان الخلا عدم صرف وبيان انه مقدار وجودي ونعني بالخلا ان
يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما فندعي ان الجسمين اللذين فرضنا
كذلك لا بد وان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلا فانه قابل للمساواة واللا
مساواة والتجزية والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم فالخلا كم اما الصغرى فلانا نعلم
بالضرورة ان الخلا الذي يسع لذراع نصف الخلا الذي يسع لذراعين وضعف الخلا
الذي يسع لنصف ذراع وليس ذلك امرا فرضيا اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سوا
وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد واما الكبرى فظاهر فان القابل للزيادة والنقصان
لا يمكن ان يكون عدما صرفا بل لا بد وان يكون امرا موجودا وهو من الموجودات القابلة

للتجزية والمساواة ولا معنى للكم إلا ذلك وظاهر أنه كم متصل لأنه يمكن أن يفرض فيه حدّ
واحد مشترك بين الجزئين فثبت أن الخلاء لو كان لما كان عدماً صرفاً بل كان بعداً مقداريّاً بنفسه
وإذ قد ثبت أن البعد المتصل بلا مادة لا يقوم إلى آخره التفسير قد ثبت أن الخلاء لو كان
لكان بعداً ثابتاً لكنه يستحيل أن يكون بعداً ثابتاً فإذن القول بالخلاء باطل وإنما قلنا إنه
يستحيل أن يكون بعداً ثابتاً لوجهين الأول وهو أن ذلك البعد إن كان في مادة كان ذلك
جسماً فيكون الخلاء جسماً وملاءً وهذا خلف وإن لم يكن في مادة كان مقتضى طبيعة البعد قائمة
بذاتها غنية عن المحل وقد بيّنا في مسألة الهيولى أن ذلك محال الثاني وهو أنا بيّنا أنه يمتنع
دخول بعد في بعد فلو كان الخلاء بعداً لاستحال حصول الأجسام فيه وقد فرضناه الجسم مكاناً
للأجسام هذا خلف ولنرجع إلى تفسير المتن أما قوله قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بذاته
فاعلم أن هذا إشارة إلى مسألة إثبات الهيولى للأجسام التي لا تقبل الانفصال وأما قوله وتبين
أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل فتقرير ذلك قد مرّ وأما قوله فلا وجود للفراغ هو بعد صرف
فاعلم أن هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الأولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد
متصل فإنه لا يقوم بلا مادة ينتج فالخلاء لا يقوم بغير مادة فإذن الخلاء الذي يزعم الخصم أنه
بعد صرف غير موجود بل هو جسم وأما قوله وإذا سلكت الأجسام في حركاتها ما يحيى عنها
ما فيها ولم يبق لها بعد مفطور فلا خلاء فاعلم أن هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة
الثانية هكذا الخلاء بعد وكل بعد فإنه لا بد وأن ينتفي عند سلوك الجسم إليه ينتج فالخلاء
لا بد وأن ينتفي عند سلوك الجسم إليه فيبطل قول من قال إنه بعد ثابت مفطور أي بعد ثابت — علامة البعد المفطور
له أقطار عند سلوك الجسم إليه المسألة الثالثة عشر في الجهة إشارة وقد
بان ما يجب ... فيه الكلام في المعنى الذي يسمى جهة التفسير هذه المناسبة بين
وجهين أحدهما أنه لما تكلم في إبطال الخلاء الذي يعتقد في الظاهر أنه هو المكان والكلام
في الجهة مناسب للكلام في المكان لا جرم يحصل المناسبة وثانيهما أن الجهة مقطع الإشارة
ومنتهاها وذلك أمر عارض للأطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام في الأبعاد
مناسباً للكلام في الجهة وأما الدليل على وجودها فلأن الجهة مقصد ... الإشارة وهو
إليها المتحرك ولا شيء من المعدوم كذلك ينتج فلا شيء من الجهة بمعدوم فالجهة موجودة
إشارة اعلم أنه لما كانت الجهة مما يتحرك نحوه الحركة التفسير وكان كونها متعلق
الإشارة ومقصد المتحرك يدل على كونها موجودة فقد دل أيضاً على أنها ليست من الموجودات
المجردة فإن الإشارة الحسية لا تتناول إلا المحسوسات إشارة لما كانت الجهة ذات
وضع

وضع التفسير لما ثبت أن الجهة متعلق الإشارة ومطلوبة بالحركة وجب أن يكون وجودها
في امتداد مأخذ للإشارة والحركة وإلا لما كانت إليها ولما ثبت ذلك فنقول إنها إما أن
يكون منقسمة في ذلك الامتداد أو لا يكون والأول باطل لأن المتحرك إذا وصل إلى نصفها
ولم يقف بل تحرك فإن قلنا إنه تحرك إلى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة فلا يكون القسمة وراءه
في الجهة وإن قلنا إنه تحرك عن الجهة فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن الجهة فثبت
أن الجهة حد للامتداد غير منقسم إلا أنه بالنسبة إلى الامتداد حدّ وطرف وبالنسبة إلى
الحركة جهة وهم ... ولقائل أن يقول ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد التفسير
أنا دللنا على إثبات الجهة بأن قلنا الجهة شيء يتحرك إليه المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود
فالجهة موجودة والسؤال الذي أورده ههنا إنما يمكن إيراده على كبرى هذا القياس فإن
المتحرك من السواد إلى البياض متحرك إلى البياض مع أن البياض غير موجود فعلمنا أن
ما يتحرك إليه الشيء لا يجب أن يكون موجوداً والجواب أن الفرق ظاهر وبتقدير عدم الفرق
فهو غير قادح في مطلوبنا أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة لا يحاول تحصيل حصول الجهة بل
يحاول الحصول فيها والمتحرك إلى البياض يحاول تحصيل البياض فظهر الفرق وأما
بتقدير عدم الفرق فهو غير قادح في المطلوب لأن الحركة إلى الجهة لو كان سببها تحصيل
الجهة لوجب أن يكون ذلك الشيء حين حصوله فيها مشاراً إليه غير منقسم وذلك هو المطلوب
وعلى أن الحق هو الفرق وههنا آخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق م
النمط الثاني في الجهات وأجسامها الأولى والثانية التفسير
أما الجهة فقد عرفتها وأما أجسامها الأولى فالأجسام التي هي علة لتحدد الجهات وأما
أجسامها الثانية فهي التي تحصل في الجهات بعد تحددها بغيرها مثل العناصر وبعض
الأفلاك واعلم أن الكلام في هذا النمط على قسمين أحدهما الكلام على الأفلاك والثاني
الكلام على العناصر القسم الأول في الكلام على الأفلاك وفيه مسائل المسألة
الأولى أن الجهات لا تتحدد إلا بجسم كري إشارة اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا
تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
فما يلينا التفسير المشهور أن الجهات ست وسبب ذلك أمران أحدهما اعتبار حال
الإنسان فإن الجهة التي فيها أقوى الحركة تسمى يميناً وما يقابلها تسمى يساراً والقدام
هي الجهة التي يتحرك إليها بالطبع وهناك حاسة الإبصار والخلف ما يقابله وأما الفوق
للإنسان فهي الجهة التي تلي رأسه والسفل فالجهة التي تلي قدميه وأما في الحيوانات ذوات

الاربع فالفوق منهما ما يلي ظهرها والاسفل ما يلي بطنها الثاني ان الجسم هو الذي يمكن
ان يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون للجسم
اطراف ستة وهذه هي الجهات وهذه المقدمة ليست حقة لان الكرة التي لا قطع فيها ولا
حركة لا جهة فيها بالفعل ولها جهات غير متناهية بالقوة او يكن حدود غير متناهية فيها
واما المضلعات فان عدد ما لها من الجهات مثل عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية
والسطحية ان سمينا كل حد بالجهة او مثل عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم
نسم الحدود النقطية جهات فللمثلث جهات ثلاثة وللمربع جهات اربعة اذ ليس بعض
الاطراف بان يجعل جهة وجانبا اولى من الثاني واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات
الست التي لا جهة غيرها في المشهور منها ما يتبدل بحسب الفرض ومنها ما لا يتبدل
فاما الذي يتبدل فاذا كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الآن
ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الآن يمين يسارا وبالعكس واما القدام فهو اذا
كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا
عكس ذلك لانقلب القدام خلفا والخلف قداما بحسب ذلك الفرض واما الفوق والسفل
فقد يكون المراد منهما امرا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما امرا لا يتبدل بالفرض
اما الاول فاذا عنينا بالفوق ما يلي راس الانسان وبالسفل ما يلي قدمه فهذا يكون امرا
متبدلا بالفرض لانه لو قام شخصان على محيط خط الاستوا بحيث يكون البعد بينهما
نصف دائرة الاستوا فان الجانب الذي يلي راس احدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون
فوق كل واحد منهما سفلا للاخر واما الثاني فاذا عنينا بالفوق الجانب الذي يلي السما
والسفل الجانب الذي يقابله سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل او بالقوة فالفوق
والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن ان يتبدل بالفرض والجهات التي تتبدل بالفرض وهي مثل
اليمين والشمال فيها لما فقد عرفت ان الجهات التي لا تتبدل بالفرض واما قوله وفيما يسمونه ذلك
فالمراد منه ان الحكما يجعلون الجانب الشرقي من الفلك يمينا له والجانب الغربي شمالا له تشبيها
بالانسان فان اليمين في الانسان لما كان هو الجانب الذي يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب
الشرقي من الفلك كذلك سموه يمينا ومقابله شمالا فاما قوله ثم من المحال ان يقع وضع
الجهة في خلاء وملاء متشابه الى اخره فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان
الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز وتقريره ان يقول الجهة حد وطرف وذلك الحد يستحيل
ان يحصل في خلاء او ملاء متشابه اما اولا فلان الخلاء ولان الملاء المتشابه يمكن ان يعرض
فيها

فيها حدود غير متناهية واما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا الفوق والسفل
واما ثانيا فلان الحدود المفترضة في الملا والخلا المتشابهين يكون متشابهة وكلامنا
في الجهات المختلفة واما ثالثا فلان حصول تلك الحدود يكون بالفرض للوهم والفرض وما
كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلامنا في الجهات التي لا تختلف باختلاف الفرض
فاذا الخلا والملا المتشابهان لا يحصل فيه طرف معين الا بالمحدد وذلك المحدد يجب ان
يكون جسما او جسمانيا فان كان ما لا يكون كذلك يكون نسبته الى كل واحد من الحدود
الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس بان يصير لاجله بعض الحدود فوقا والاخر سفلا
باولى من العكس ثم ذلك الجسم اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول باطل
لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يمكن ان يتعين بسببه الا حد واحد وهو القرب منه
فاما البعد عنه فانه لا يتحدد بحد معين فان الجسم الواحد لا يتحدد به الا جهة واحدة
وذلك باطل اما اولا فلان كل حد فيه يقع يمكن فرض ان له جهتين لما عرفت من وجوب تناهيه
واما ثانيا فلان الجهات التي هي بالطبع اعني الجهات التي لا تتبدل بحسب الفرض ليست الا الفوق
والاسفل واما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر واما
ان لا يكون كذلك بل يكونا متباينين فان كان الاول كان المحيط وحده كافيا في تحديد الجانبين
لانه يتحدد بمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية البعد منه سواء كان داخله خلاء او ملاء
فيشبه لا يكون الجسم الموجود في داخله مؤثرا في التحديد واما الثاني وهو ان يقع
التحديد بجسمين متباينين اي لا يكون احدهما محيطا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل
واحد منهما وان كان محدودا الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم
يكن وقوع احدهما في جانب من الاخر وعلى بعد مخصوص منه باولى من ان يقع في جانب
اخر وعلى بعد اخر الا لخاصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك
الخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفترضة في الخلا والملا المتشابهين متساوية
في الماهية ولا لذلك الجسم الذي حصلت فيه والا لحصلت تلك الخاصية في جانب اخر لو حصل
الجسم في ذلك الجانب الاخر واذا كان كذلك استحال ان يكون حصول الجسم في ذلك الجانب
لاجل اختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية فان حصول تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم
اخر والكلام في تعين وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في الاول حسب ما ذكرناه
ان الجهات لا تتحدد الا بجسم واحد وهما ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا فانه لا تتحدد به الا
جهة واحدة وهي القرب منه فان الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا

لتحديد شيء لها يليق وذلك هو المطلوب المسـئـلـة السادسة في ان الجسم المحدد
للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة اعلم ان كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي
ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متعينا والمقصود من هذا الفصل بيان ان كل جسم صحت الحركة
المستقيمة عليه فانه لا يكون محددا للجهات لانه اذا انتقل الى حيز فانتقاله اليه اما ان
يكون طبيعيا او قسريا فان كان طبيعيا كانت الجهة المنتقل اليها متعينة في وجودها وفي ملائمتها
لذلك الجسم عند لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملائمة له وان كان قسريا
كانت الجهة المنتقل اليها متعينة في وجودها ومنافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال
لا يكون الجسم المنتقل علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه ان يفارق مكانه وحيزه
فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما اخر غيره فيكون ذلك الجسم الذي هو علة
تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لان العلة متقدمة على المعلول وتلك
الجهة اما ان يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق او معه فان كان الاول كان
محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم
متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الجسم الذي يصح عليه الحركة المستقيمة وان كان
الثاني المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة والمتقدم على المع متقدم
على ما مر تقريره في النمط الاول في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد متقدم
على الجسم المفارق وليس المراد من هذا التقدم التقدم الزماني والا لزم الخلاء وهو محال بل
التقدم بالعلية او بشيء اخر وهو التقدم بالطبع لما سبق ان الجسم لا يكون علة الجسم اصلا فان قيل
انكم ذكرتم ان الجهة اما ان يكون مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها فما الجواب عن
الوجه الثالث وهو ان يكون متاخرا قلنا الجواب عنه ما ذكره في النمط السادس من هذا الكتاب في بيان ان الفلك الحاوي
لا يكون علة للمحوي ان تعلق جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها والا لزم ان
يكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لان عدم الخلاء وجود الاجسام المائلة معا فلو كان وجود
الاجسام متاخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلاء متاخرا ايضا عن وجود الجهات لكن المتاخر
عن الشيء ممكن مع ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لا واجبا فاذن الخلاء ممكن لذاته ممتنع لغيره هذا
محال المسـئـلـة السابعة في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاعظم او غيره بل
يجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له
وضع بالقياس الى غيره الى اخر الفصل لما بين ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة بين
وفرع عليه مسئلة وهو انه يمتنع ان يكون ذا موضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع وان كان

ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه اما انه ليس بذي موضع اي الموضع بلفظ
مرادف للمكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي فالجسم الذي لا يحيط به جسم اخر وجب ان لا يكون له موضع واما انه ذو وضع بالقياس
الى غيره فلانا ذكرنا فيما مضى ان الوضع لفظ يقال بالاشتراك على معاني شتى لكن المراد به
ههنا الوضع الذي هو احد المقولات العشر وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه
ذلك الجسم الى البعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حاوية لها او محوية فيها مثل
الجلوس فانه صفة حاصلة لجملة الجالس التي من اجزائه ولكن هذه الصفة انما تحصل للجالس بسبب
الامرين المذكورين احدهما نسبة بعض اجزاء الجالس الى البعض وثانيهما نسبة تلك الاجزاء الى
امور خارجة عنها فان النسبة التي لبعض اجزاء الجالس لو نقلت وطلبنا الجالس في الحالة هذه
حتى يجعل راسه الى اسفل وهو لو عد على هيئة في الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ
اذ النسبة التي كانت بين اجزائه وان كانت باقية الا ان النسبة التي بين تلك الاجزاء وبين الامور
الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرفت ان الفلك المحيط وان لم يكن له
موضع الا ان له وضعا بالقياس الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فلكا له موضع ومكان
مثل احد الافلاك التي في جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع
اما الموضع فلان مقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق
موضعه واما الوضع فان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط
وبالقياس الى ما هو في حشوه وهو الجسم الذي في حشوه واما قوله ولعله لا يكون المحدد الاول
الا الجسم الاول فاعلم ان ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك
الاول وان كان الاول عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد
الجهات هو الفلك الاول ان يقول انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك
فانه يحصل به وجود طرفا القرب والبعد منه واذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تاثير
في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك
الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول علتان
مستقلتان بالعلية فاذا كانت احداهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط
لكن الشيخ قد شرح في النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم على الفلك المحاط
به في الوجود والا لزم كون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن للحاوي تقدم بالوجود على
الفلك المحوي لم يصح الحكم باستناد هذا التحدد الى الحاوي لانه متى اجتمع على المعلول الواحد

علة مستقلة ولم يكن بعضها اقدم من البعض لم يجب الجزم باستناده الى البعض دون
البعض ثم لئن سلمنا المساعدة على ان الفلك الحاوي بالاطلاق متقدم بالوجود على غيره
ولكنه لا يمكن ان يكون علة لتحدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة وذلك لان الجرم المضاف
للفلك الذي هو اخر الافلاك من الجانب الذي يلينا ولكن ذلك هو النار المضافة لمقعر فلك
القمر اما ان يكون مطلوبها مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت
النار ابدا خارجة عن حيزها الطبيعي فيكون ذلك قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان
الثاني فمقعر فلك القمر لا يتحدد الا بفلك القمر فاذن يكون علة جهات الاجسام العنصرية فلك القمر
لكن المشهور ان محدد كلتي الجهتين شيء واحد فاذن محدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة كلها
هو الفلك الاخر لا الفلك المحيط الاعظم فهذا ما يمكن ان يقال في بيان ان محدد هذه الجهات ليس هو
الفلك المحيط واما الذي يمكن ان يقال في بيان ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان الفلك الاعظم
لكونه اعظم واقوى من غيره فانه يحرك غيره والحركة عنه فحسن اسناد هذا التحديد اليه
واعلم انه لولا الشك الثاني والا لكان هذا الكلام يقتضي ان يكون اسناد هذا التحديد الى الفلك
الاول اولى من اسناده الى غيره واحد قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد الا القسم الاول لكنه
ان يكون الشك الثاني اقوى من هذا الكلام فلا جرم لم يحكم بجزم تلك الاولوية ايضا واما قوله
وان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد
بعد ذلك جهات الحركة المستقيمة فاعلم ان المراد منه انه لو كان الحق هو ان محدد الجهات
غير الفلك الاعظم علة مثلا لموضع فلك الثوابت ولوضعه وفلك الثوابت يكون علة مثلا لموضع
فلك زحل ولوضعه وهكذا الى كل فلك فانه يكون علة لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق
له ولوضعه الى ان ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحدد جهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان
كل فلك يتحدد وضعه وموضعه بالفلك المحيط به ويتحدد به الفلك الذي في حشوه الملاصق
الذي هو بالنسبة اليه وضعه وموضعه واما قوله ويكون الاول انما يخلو به ان يكون متقدما في
رتبة الابداع واعلم ان التقسيم انما يظهر بعد اقسام التقدم وهي خمسة احدها بالعلة كتقدم
المضيء على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل
ورابعها بالمرتبة اما في امر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل الجنس الاعلى
مبدا وبالعكس اذا جعل النوع مبدا او في امر محسوس كتقدم الامام على المأموم وخامسها
التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة لسائر الاجسام
فاذا لم يكن علة لتحدد جهاتها لم يكن له تقدم عليها لا بالعلة ولا بالطبع بل اما بالشرف او بالرتبة
اي

اي انك اذا ابتدأت من المبدا الاول الى المعلولات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك
الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض في الظاهر
لما سبق في النمط السادس من ان الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوي اصلا لكنا بينا هناك
انه لا منافاة بين هذين الكلامين واما قوله ويكون مسامته لسمت وضع ما يعرض له اجزاء فيكون
مستديرا فاعلم ان المراد منه بيان ان المحدد يجب ان يكون مستديرا لان بعض الاجزاء المفترضة
منه لو كان اقرب من المركز من بعض لكان اختصاص جزء بعينه بقرب من المركز واختصاص جزء اخر
بعينه ابعد عنه لا بد وان يكون لان ذلك الجزء قد كان مستعدا لقبول حصول ذلك الحكم فيه على ما قرر
في الفصل الاول من هذا النمط فلا يكون محددا للجهات هذا خلف فاذن الاجزاء المفترضة فيه
يكون متشابهة النسبة الى المركز ولا معنى للمستدير الا ذلك فاذن المحدد مستدير وهو المطلوب
المسـئلة الرابعة في شرح امور تعم الاجسام كلها وهي ستة اشارة الجسم البسيط هو
الذي له طبيعة واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع الى اخره التفسير الكلام في هذا الفصل
مبني على تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل
فذلك الحال اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه او لا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه اما ان
يصدر عنه اثر على نهج واحد او لا على نهج واحد فتحصل هنا اقسام اربعة الاول ما يصدر
عنه الاثر على نهج واحد لا مع الشعور وهو الطبيعة والثاني ما يصدر عنه الاثر على نهج
واحد مع الشعور وهو القوة السماوية فاذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة
والمتقدمون ذكروا في تعريفها انها المبدا الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض
اما حقيقة المبدا فظاهرة واحترز بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدا الافعال البدنية
والنمو والتوليد ولسائر الاحوال الحيوانية لكنها ليست مبدا اوليا لهذه الافعال بل مبدا بعيدا
فان قيل والطبيعة ليست مبدا قريبا للتحريك بل بواسطة الميل فاجابوا عنه بان الميل ليس
مؤثرا في الحركة بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الميل او بواسطته واحترزنا بقولنا لحركة
ما هي فيه عن القاسر فانه يحرك لكنه غير موجود في المتحرك ولا نعني بكونها مبدا لحركة ما هي
فيه ولسكونه انها مبدا الامرين معا فان ذلك محال بل نعني انها تقتضي الحركة عند شرط مخصوص
وهو حصول حالة منافرة للجسم وتقتضي السكون عند شرط اخر مخصوص وهو حالة ملائمة
واما قولنا بالذات فهو احتراز عما يتحرك عن المتحرك بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند
حركتها بل الحجر المتشكل بشكل الصنم فانه انما يتحرك من حيث انه حجر لا من حيث انه صنم فيكون
هو من حيث انه صنم متحركا بالعرض واعلم انا لو لم نعتبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور

دخلت النفس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المنطق انها مقولة على امور كثيرة
على سبيل النقل الا ان المراد بها هاهنا مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر واما شرط واحد حتى لا
يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا واذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط
فاعلم انه ليس المراد منه انه لا يكون للجسم البسيط قوى وطبائع مختلفة وذلك لان كل واحد من
العناصر اذا لم يختلط بغيره فهو بسيط مع ان لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية
وكيفية انفعالية واما الطبائع فانا لو قدرنا ان يكون للنار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة
اخرى تقتضي كونها يابسة واخرى تقتضي كونها خفيفة فان على هذا التقدير يكون في النار طبائع
كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانه لا يقتضي خروج النار عن البساطة لانها لما كان كل جزء
يوجد من النار مساويا لسائر اجزائها ولكلها في جميع القوى والطبائع كانت بسيطة بل المراد — الجسم ح
ان البسيط هو الذي لا يكون مركبا من اجزاء يكون طبيعة كل واحد منها مغايرة لطبيعة الآخر
واعلم انه يجب ان يكون المراد بالطبيعة هاهنا ما هو اعم منها وهو الطبع حتى يندرج الاجسام
الفلكية في ذلك التعريف واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائرها
لا بد للجسم ان يلزمه واحدا فاعلم انه ليس المراد منه ان الطبيعة لا تقتضي الا اثرا واحدا
اما اولا فلان ذلك مما لا حاجة بنا اليه واما ثانيا فلانه ذكر هاهنا كون الطبيعة مقتضية
للامكنة والاشكال وسائر الامور التي لا بد للجسم من لزومها مثل المقادير وسائر الاشكال
والاوضاع مع ان الحق ان البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء كانت
اثرا واحدا او اكثر من واحد فانها لا توجب ذلك الاثر في وقت دون وقت وفي محل دون محل
بل في جميع الاوقات والمحال على نهج واحد لانا بينا ان الطبيعة هي القوة التي يصدر عنها
الاثر في محلها على نهج واحد من غير ان يكون لها ذلك الصدور شعور فاذا كان المراد من
الطبيعة ذلك مما لا يكون كذلك فلا يكون طبيعة واما قوله فالجسم البسيط لا تقتضي الا شيئا
غير مختلف فاعلم انا اوردنا هذه القضية على ان يكون لازمة عما قبلها والذي قبلها هو ان
البسيط ما له طبيعة واحدة وان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر على نهج غير مختلف
وهذا القدر لا يقتضي الا ان يكون الفعل الطبيعي للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضي
ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون للبسيط قوة غير ما به يصدر
عنها الافعال الا على نهج واحد لكنه لما كان الحق هو ان البسيط العنصري ليس فيه قوة سوى ما به
وان البسيط الفلكي لا يصدر عن قوته فعل الا على نهج واحد لا جرم صح كلامه ان الجسم البسيط
لا يصدر عنه الا اثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا في قسمة العقل اسا واما

لتعلم

لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج باثر غريب لم يمكن له بدّ من وضع معين
وشكل معين حاصل في طباعه فهذا استيجاب ذلك الى اخر الفصل ومراده لما عرفنا البسيط
بانه الذي طبيعته واحدة وذكر ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا اثرا غير مختلف اراد في
هذا الفصل ان يدل على اثبات الطبيعة وان يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة
لا تقتضي الا اثرا غير مختلف اما البحث الاول فالدليل عليه ان الجسم لو فرض خلوه عن
جميع الامور التي لا يجب حصولها له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين اعني انه لا بد
وان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له الى ذلك الآخر نسبة بالقرب او البعد منه
ولا بد له من شكل معين اذ لا بد وان يكون لحد واحد كما للكرة او حدود كثيرة كما في المخروط
والمكعب اذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فنقول اختصاص ذلك
الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما ان يكون لجسميته او لما يحل في جسميته او لما يكون محلا
لجسميته او لما لا يكون حالا ولا محلا لها والكلام على هذه الاقسام ما مضى في النمط الاول
في اثبات الصور النوعية والشكوك هاهنا هي التي ذكرناها هناك ولا باس بان نعيد الشك
الذي وعدنا هناك ان نعيده زيادة بحث وهو الذي ذكرنا انه لو كان اختصاص الجسم
بالوضع المعين والشكل المعين لا بد وان يكون لقوة موجودة فيه فاختصاصه بتلك القوة
يجب ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى هناك فلا ن قالوا العرق
بين الامرين ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها ترجع الى اسفل فعلمنا ان فيها
قوة تقتضي الحصول في السفل حتى انا لما رميناها الى فوق اعادتها تلك القوة الى اسفل
واما اذا قدرنا زوال تلك القوة عن تلك فقدر زوال ذلك الميل لا نعود تلك القوة فعلمنا ان
حصول المدرة في السفل فقد وليس لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما اولا فهذه الحجة معارضة
للتي ذكرتموها واما ثانيا فلان ناسا من قد ذهب الى ان المدرة انما تعود الى السفل لان فيها
من كلية الارض مشابهة في كل الاعراض اعني الرطوبة واليبوسة والكثافة والتي تجذب الى
مثله والاصغر ينجذب الى الاعظم واعلم انا متى ابطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ
والدليل على فساده ان اشتعال اصغر من اشتعال الاعظم بجذب كلية الارض للمدرة الصغيرة
اعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة بجذب كلية الارض اياها لوجب ان يكون
الحجر كلما كان اصغر كان اسرع نزولا وفساد التالي يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول
الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا بل الاوضاع باسرها بالنسبة اليه على السوية مع انه
يستحيل خلوه عن مطلق الوضع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه وان استحال خلو الجسم

عن الوضع والشكل لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شيء من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ
يبطل ما ذكروه واما البحث الثاني عن الاحكام التي تتفرع على قولنا ان الطبيعة الواحدة
لا تقتضي الا امرا غير مختلف فهي اربعة الا ان المذكور منها ههنا ثلثة الاول ان مكان البسيط
واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذي يقال لو كان له مكانان طبيعيان لكان لو حصل في احدهما
وجب ان يستقر فيه لانه حاصل في مكانه الطبيعي وان لا يستقر لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو
محال وهو معارض بالعنصر الواحد فان جميع اجزاء حيز كليته طبيعي له والا لزم ما ذكرتموه فكذلك
ههنا الثاني مكان المركب واحد لانه ان كان احد اجزائه غالبا على سائر الاجزاء كان مكان المركب
مكان ذلك الجزء وان كان الغالب جزءان يشتركان في اقتضاء مكان واحد كان مكان الجسم المركب
ذلك المكان مثل ما اذا تركب الجسم من اجزاء متساوية من الارض والماء والهواء فان الماء والارض
يشتركان في اقتضاء السفل وكان مكان المركب كذلك وهذا هو المعني بغلبة المكان ولما ان لم يوجد
شيء من ذلك كان جميع الاحياز والجهات اليه على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها اولى من
البعض فاما ان ينتقل الى الكل وهو محال او لا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث حصل وهو
المطلوب فظهر ان مكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل البسيط هو الكرة والا لحصل
عن القوة الواحدة في المادة الواحدة افعال مختلفة فان المضلع يكون جانب منه خطا واخر
سطحا واخر نقطة ولما كان ذلك محالا ثبت ان شكل البسيط هو الكرة ولقائل ان يقول ما
ذكرتموه مشكل بامور اولها ان متمم الفلك الخارج عن المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف اما
ان يكون قسريا او طبيعيا اما الاول فباطل اما اولا فلان الفلك الخارج المركز والمتمم اما ان
يكونا معا في درجة الوجود او لا يكونا معا فان كانا معا لم يكن بان يفرض ما فرض مقسورا ما فرض
قاسرا اولى من بان يفرض ما فرض قاسرا ما فرض مقسورا وان لم يكونا معا في درجة الوجود لزم
امكان الخلاء على ما قرره الشيخ حيث بين انه لا يجوز ان يكون الحاوي علة للمحوي واما ثانيا فان
جمهور الفلاسفة اتفقوا على انه ليس شيء من الاحوال الفلكية بقسرية ولو جوزنا ذلك لما امكننا
القطع بانه لا يعرض للشمس في يوم من الدهر ما يكورها ولا للكواكب ما يستترها فثبت ان
الثخن الذي للمتمم طبيعي له فيكون الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلا واحدا غير متشابه المقدار
واذا جاز ذلك جاز مثله ايضا في البسيط وثانيها وهو ان الفلك المكوكب له طبيعة واحدة ثم
ان الموضع الذي ارتكز الكوكب فيها حصلت فيه حالة دون جانب منه فالطبيعة التي له ما فعلت
فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسريا ابطلناه بما مر في الاول وثالثها
ان جمهور الفلاسفة والاطباء زعموا ان المبدا لاشكال الاعضاء وتركيبها هي القوة المصورة

مع

مع ان هذه الشعور لها نفس القوة اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها
اما ان يكون جسما بسيطا او لا يكون فان كان محلها جسما بسيطا وهي ايضا بسيطة وجب ان
يحصل محلها كرة فيلزم ان يكون الحيوان مشكلا بشكل كرة واحدة او بشكل كرات ملتصقة بعضها
ببعض وهذا خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما ان قيل انها بسيطة ومحلها غير بسيط
فلم يحصل الشكل لان كل مركب فعنه بسيط والكل في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة من تلك
القوة غير الحاصلة في الجزء الاخر فيجب ان يقتضي ما قام من تلك القوة بكل بسيط ان يصير ذلك
البسيط كرة فيعود الالزام من حيث يكون الحيوان على شكل كرات ملتصقة فان قيل القوة
المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا تخلو اما ان يكون محل كل واحد من بسائطها هو عين محل الثاني
واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسائط غير محل الثاني والاول لا يخلو اما ان يكون اجتماع
تلك القوى في المحل الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل بشكل الكرة او لا يكون فان كان مانعا لم
يمكن القطع على ان شكل البسيط هو الكرة لاحتمال ان محل قوة قوى يمنع اجتماعها من حصول
الشكل شكل الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرنا من انه يجب ان يتشكل كل واحد من
الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات ملتصقة وان قيل
محل كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الاخر جاء العود الى ان كل واحد من الاجزاء البسيطة فيه الا قوة
واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت القول بان القوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة
تقتضي ان يكون شكل محلها كرة ولنرجع الان الى شرح المتن اما قوله الجسم اذا خلي وطباعه
ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود
منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة تقتضي له وضعا معينا وشكلا معينا
وفي اللفظ احترازات احدها انه قال اذا خلي وطباعه ولم يقل اذا خلي وطبيعته لان مقصوده
من هذا الكلام اثبات المبدا المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية والاجسام الفلكية
وان لم يكن لها طبيعة ولكن لها طبع والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك ان الطبيعة تكون
مبدا الحركة لما هي فيه من غير شعور والطبع يكون مبدا مطلقا سواء كان له شعور او لم يكن فكان
الطبع اعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لا جرم ذكر الطباع
ولم يذكر الطبيعة حتى يكون الحجة التي ذكرها في اثبات المبدا المذكور عامة وثانيها انه قال ولم
يعرض له من خارج اراد بهذا ابطال ما يقوله المتكلمون من ان اختصاص الاجسام باحيازها
انما كان لان الفاعل المختار خصص كل واحد منها بحيز معين فان تخصيص المختار ذلك الجسم بذلك
الحيز اما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيز او لا مع هذا الاستحقاق

فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك المخصص عارضا ممكن الزوال الا
الاتفاقيات تمكنه الزوال فاذا فرضنا انقطاع هذا الاثر الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم
لا في حيز وانما انه قال لم يكن بد من وضع متعين ولم يقل لا بد له من موضع معين لانا بينا ان
لكل جسم وضعا وليس لكل جسم موضع فلما كان مقصوده اثبات المبدا المذكور لجميع الاجسام
ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذا فيه مبدا استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا موقوف
على بيان ان اختصاص كل جسم بوضعه وسطحه المتعين ليس بمخصص وهو مقدمة بينه بعد
الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما فرض الشيخ الكلام في الجسم
الذي انقطع الاثر الغريب عنه ولا جرم صحح هذه النتيجة واما قال فيه مبدا استيجاب ذلك
ولم يقل فيه مبدا ذلك لان ما كان هذا الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك المبدا لكن
الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي ويزول اتصافه بشكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فعلمنا
ان الطبيعة ليست مبدا الحصول في ذلك الحيز ولا لحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة
لان يحصل الجسم في ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن الطلب
للوجوب ومعلوم ان القوة اذا طلبت لحصول الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلا
فيه او لم يكن واما قوله وللبسيط مكان واحد فالكلام في تعريفه قد مر واما قوله
وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب الحالة في مكانه او ما اتفق
وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات فيه وكل جسم له مكان واحد فالمراد منه قد مر
واما قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئاته
في مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر مما سبق الجسم له في
حال حركته ميل يتحرك به المفسر ههنا ابحاث الاول ان الامر المسمى بالميل والمدافعة
مغاير للحركة والقوة المحركة اما مغايرتها للحركة فان الزق المنفوخ اذا احتبس تحت
الماء قسرا احس الغامس فيه بالمدافعة صاعدا مع ان نفس الحركة غير موجودة فالميل
القاعد عن الحركة وايضا فالمثقل المسكن في الجو قسرا لا يكون فيه حركة ويكون
المدافعة الى اسفل حاصلة واما مغايرتها للقوة المحركة فلان القوة المحركة
سواء كانت ذات شعور او لم تكن فانها قد توجد بدون هذه المدافعة فوجب تغايرهما
الثاني ان هذه المدافعة قابلة للاشتداد والانتقاص فانه متى كان الميل هو ما حد الكاف
مانعه متعذرة وكانت محسوسة ومتى كانت ضعيفة سهلة مانعيها وربما لم تكن محسوسة
وذلك معلوم بالاعتبار عند الاختبار الثالث هذه المدافعة قد يكون انبعاثها من طباع
الجسم

الجسم وقد يكون من اثر غريب فيه والمنبعثة من طباع الجسم قد يكون طبيعته مثل
المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ تحت الماء قسرا وقد يكون نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان
على شيء ودفعه والمنبعثة من اثر غريب هي المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق بالقسر
وكل مدافعة فانها توجه نحو جهة فالمدافعة الطبيعية توجه طبعي نحو جهة والجهات الحقيقية
على ما عرفت اثنان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل النازل الى اسفل والخفة وهي
الميل الصاعد الى العلو الرابع ان الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لا يكون فيه ميل بالفعل
لان المدافعة يلزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة
لوجب تحركه اليه مع كونه حاصلا فيه وهو محال او تحركه عنه مع انه طبيعي له وهو
ايضا محال فان قيل اذا وضعنا الدلو تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة مع انه في حيزه الطبيعي
فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم الخامس
اختلفوا في ان الميلين الى جهتين هل يجتمعان ام لا وصرح الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب
المعتبر جوزه وقد احتج من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو حصل في الجسم الواحد
ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل ان يقول
الكم تجوزون ان يتحرك الجسم دفعة واحدة الى جهتين احدهما بالذات والاخرى بالعرض المجوزون
فاذا جوزتم ذلك فبان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين اولى واحتج
بان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه
القوي اسرع من صعود الاخر ولولا ان الميل الطبيعي المعاوق للحركة القسرية والا لما
كان كذلك وايضا فالحلقة التي يتجاذبها جاذبان متساويا القوة الى جهتين مختلفتين لا تخلو
اما ان يقال انه ما فعل واحد منهما فيه فعلا وهو محال لان الذي منع كل واحد منهما
عن فعله هو وجود فعل الاخر فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل
متعذرا على الفاعل القادر من غير مانع وانه محال او يقال فعل احدهما دون الاخر
وهو ايضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور احدهما اولى
من الثاني ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور احدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك
الميل خاليا عن المعاوق فكان يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة والا لكان الموجب العاري
عن العائق حاصلا مع عدم الاثر وهو محال او يقال كل واحد منهما فعل فيه فعلا ومعلوم
ان الذي فعله كل واحد منهما لو خلي عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك الكاف
يقتضي اجتماع الميلين ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به

فاعلم انا قد بينا حقيقة الميل واما يصح قوله انه حال تحركه ميل لزم لو بقت ان ذلك الميل
مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة وانما قال تحرك به لان المؤثر القريب في الحركة
هو الميل ولكنه ما اقام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا واما قوله ونحس به المانع
وان يمكن من المنع الا صحابنا يعرف منه ذلك واعلم ان المراد منه ان الجسم اذا كان فيه ميل
يقتضي حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك الميل والاعتماد منه وان
كان متمكنا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه لا يحس به حينئذ واما قوله
وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطبيعي
والى القسري وقد عرفت تفصيل الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه
متناولا للاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم يكن لها طبيعة واما قوله فيبطل المنبعث
فالمراد منه ما قررنا من امتناع اجتماع الميلين فالحجر المرمي الى فوق بالقسر لا يكون فيه
ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا افنى الميل الصاعد عادت
الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء الذي حصلت فيه الحرارة العرضية فانه في تلك
الحالة لا تكون البرودة الطبيعية باقية ومتى زالت الحرارة الغريبة عادت البرودة الطبيعية
فكذلك ههنا واما قوله واما يكون الميل الطبيعي لا محالة بتوجه يتوخاها الطبع فقد
مر تقريره واما قوله اذا كان الجسم في حيزه الطبيعي فالمراد ان الجسم حال كونه في
حيزه الطبيعي لا يوجد فيه ميل بالفعل والحجة فيه ان الميل الطبيعي لابد وان يكون بتوجه
يتوخاه الطبع فالجسم حال كونه في حيزه الطبيعي يجب ان لا يكون فيه ميل بالفعل لانه انما يميل
بطبعه الى ما عنه واعلم ان هذه الدلالة تدل على ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي
لا يكون له ميل عنه فاذا قلنا ولا يكون له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فحينئذ تم
الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان
امنع لجسمه عن قبول الميل القسري فكانت الحركة بالميل القسري ابطأ وابطأ فاعلم ان
هذا الكلام فيه اشعار بجواز اجتماع الميلين الى جهتين في جسم واحد لان البطوء في
الحركة القسرية اذا كان لمعلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال حصول المعلول
لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عن الميل القسري اما ان
الجسم الذي لا ميل فيه بالفعل ولا بالقوة الى اخر الفصل المدعى ان الجسم الخالي
عن الميل ومبدائه لا يقبل حركة قسرية الا ما في الفصل السالف ان الميل الطبيعي ومبداه
مانع من وجود الميل القسري وانه كلما كان الميل الطبيعي اضعف كان الميل القسري
اقوى

اقوى فكانت الحركة القسرية اسرع فلو قدرنا جسما خاليا عن المدافعة الطبيعية عن
مبدائها كان الميل القسري الذي يحصل فيه في غاية القوة فيكون تلك الحركة في غاية السرعة
واذا عرفت ذلك فنقول تلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان
فالمقدم باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها لا في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة
في زمان معين فاذا قدرنا جسما اخر يكون له ميل طبيعي فلابد وان يقطع تلك المسافة في زمان
اطول من الاول ويكون احد الزمانين نسبته الى الاخر فاذا فرضنا ميلا اخر اضعف من الاول
بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمانين الاول لزم وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة
في مثل الزمان الذي قطعها عديم الميل لانه اذا كان المقتضي لطول الزمان الذي هو عبارة
عن بطء الحركة هو نسبة الميل الطبيعي وكلما كان الميل الطبيعي اضعف كان البطء اقل
والزمان اقصر فيلزم ان يكون الحركة مع المانع كهي لا مع المانع وهذا محال واما انه وقعت
حركة عديم الميل لا في زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلابد وان يكون على مسافة وكل
مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها ويكون احد النصفين قبل الاخر
فكل حركة ففي زمان بحسب مسافة هذين النصفين ويلزم من فساد هذا فساد خلو الجسم القابل
للحركة عن الميل ولقائل ان يقول الحركة من حيث انها حركة اما ان تستدعي زمانا او لا
تستدعيه والثاني باطل لان الحركة من حيث هي هي لابد وان يكون على مسافة منقسمة فيكون
نصفها حاصلا قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي هي يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت
ذلك فنقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري فتلك الحركة القسرية تستدعي
قدرا من الزمان من حيث انها حركة وتستدعي قدرا اخر من الزمان بسبب العائق الحاصل
في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت الحجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون لحركته من
الزمان الا القدر الذي تستحقه الحركة لماهي هي واما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له
مع ذلك الزمان زمان اخر لا بد منه وهو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وما ذكره فالمحذور
انما يلزم ان لو جعلنا الزمان كله في مقابلة العائق فاما لو جعلنا بعض الزمان في مقابلة
اصل الحركة والبعض الاخر في مقابلة العائق لم يلزم ان يكون الحركة مع العائق كما هي لا مع
العائق ثم وان سلمنا انه يلزم ذلك ولكن لا نسلم انه محال فان المؤثر اذا اضعف جدا
جاز ان لا يؤثر الا ترى ان نزول القطرة الواحدة من الماء لا يؤثر في نقر الحجر وان اثرت
القطرات الكثيرة فيه فكذلك سقوط حجر من الصخرة من جرد له من الحديد لا يؤثر في الكسر
وان كان سقوطهما من الحديد يقتضي الكسر لا يقال ان القوة الحالة في الجسم لابد وان تنقسم

علامة [illegible] العائق [illegible]

بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير من تلك القوة ان كان قوة فقد حصل المطلوب وان
لم تكن قوة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان
تحدث قوة او لا تحدث فان لم تحدث لم تكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان
حدث قوة فالقسمة بانقسام المحل ويعود الكلام المذكور لانا نقول نسلم ان حصة كل جزء
من اجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة ولكنها انما تفي بشرط انضمام تلك الاجزاء فاما عند
الانفصال فليست تساعد على تلك حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة حد معين
في الصغر اذا انتهت اليه يمتنع تجاوزها بعد الانقسام وعلى هذا التقدير يكون مراتب الضعف
وان كانت غير متناهية بحسب القسمة الوهمية لكنها متناهية بحسب الفعل وعلى هذا التقدير
لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي اوردناها وان سلمنا ذلك لكن الحجة
التي ذكرتموها انما تقتضي لو صحت الحركة القسرية على وجود ميل عائق وكذلك تقتضي توقف
الحركة الطبيعية على وجود ميل عائق عنها وبيانه ان الحركة الطبيعية لو خلت عن العائق
لوقعت لا محالة في زمان ولو وجدت مع العائق لوقعت في زمان اطول من الاول ولكان
للزمان الاول الى الثاني نسبة فلو وجد عائق نسبته الى العائق الاول نسبة زمان الحركة
الخالية عن العائق الى زمان الحركة مع العائق القوي لزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لا
مع العائق هذا محال فعلم ان البيان الذي ذكروه في ان الحركة القسرية لا توجد بدون
ميل عائق حاصل بعينه في الحركة الطبيعية فالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان يكون
فيها ميل عائق لكن الميل العائق للحركة الى السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى
فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق لا يقال ان
الحركات الطبيعية لا بد وان تقع في مسافات مملوة ولا بد لها من خرق اجسام ذلك الملاء
فيحصل المعاوق وقد سميه ذلك ولاجل ذلك قلنا لولا الملاء لو وقعت الحركة لا في زمان لانا
نقول هذا اعتراف بان ملاء المسافة كاف في حصول المعاوقة وانه لا حاجة بالجسم في قبول
الحركة القسرية الى معاوق اخر سواه وهو يبطل ما ارادوه ثم التحقيق هو انهم جعلوا
الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص
ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل ان كون المسافة مملوة عائق
ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه عن المعاوق وايضا فالقوة
المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم لو وقعت بانتهاء الحركة على حصول هذا الميل
العائق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل

العايق

العائق عنها فيكون علة لامرين متقابلين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان
جائز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل العائق
فاذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو
محال عندهم والله اعلم واعلم ان الدلالة التي ذكروها تقدير صحتها انما تدل على ان
كلما تقبل الحركة فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على ان كلما يتحرك فان حركته
بقدر ما تقبله من الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب في
ذلك ... يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم ... لوجوب اثبات زمان
لا ينقسم لما عرفت الحجة المذكورة لان لقائل ان يقول حركة الجسم العديم الميل تقع في زمان
غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما
الى الاخر نسبة لما عرفت في النمط الاول ان ما لا ينقسم لا نسبة له الى المنقسم ولما احتاج
الشيخ في تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة لزمان عديم الميل الى زمان ذي الميل القوي لا
جرم ذكر ما بينه في النمط الاول من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى صح له ما ادعى من
النسبة المذكورة وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له وضع
التفسير قد علمت ان المسائل التي مرت اكثرها مبني على ان لكل جسم حيزا معينا وهذا
الشك انما اورده عليه وتقريره ان يقال الجسم وان امتنع خلوه من مطلق الحيز والوضع
والشكل لكنه لا يجب ان يختص وضعا معينا ولا شكلا معينا بل من الجائز ان يقال
اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين احدثه خصه بحيز معين ثم بعد ذلك لم
اخرجه اما ذلك المحدث او غيره عن ذلك الحيز الى حيز اخر فحصل حينئذ في ذلك الحيز
الاخر والاتفاق في الحيز الاول فبهذا الطريق يكون حيز الجسم معينا ابدا وان لم يكن الجسم
مستحقا لشيء من الاحياز المتعينة وايضا اذا جاز ان لا يكون حيز الجسم الواحد مستحقا
لشيء من اجزائه ذلك الحيز مع انه يستحيل ان ... ذلك الحيز لا في حيز فلم لا يجوز مثله في كله
ذلك العنصر فاذا عرفت هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان
الذي يخصص الجسم بالحيز المعين ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان امرا غير لازم فعند
فرض عدمه وجب ان لا يكون مخصص حيز هذا محال وان كان لازما فلو فرضنا لا بد وان
يكون لصورته نوعية واما ان كان زمانا شاغلة فهو اما ان يخصصه بذلك الحيز بعينه لان يحصله
في ذلك الحيز اولى او من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود الكلام في سبب تلك
الاولوية والسفطيع الا ان يكون قوة في الجسم لاجلها استحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان

كان لا مع هذه الاولوية لزم ان يترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وان ذلك التخصيص
لو كان لا لمرجح لكان اتفاقيا والامور الاتفاقية لا تكون دايمة ولا اكثرية واما العروض
اختصاص كل العنصر بكلية حيزه وبعض اختصاص جزوه بجزو حيزه فقد سبقت الاشارة
اليه في النمط الاول في الموضع الذي بين فيه استحالة خلو الهيولي عن الصورة والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح والله اعلم اشارة الجسم اذا وجد على حالة غير واجبة من طباعه
التفسير كل موجود اما واجب واما ممكن فاذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن
فله حكمان احدهما انه لا بد له من علة جاعلة واسباب موجبة وثانيهما ان يكون ممكن الزوال
من طباعه الا المانع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم
عنهما ممكنا وقوله امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع اي لما كان ذلك الامر الزايل
غير طبيعي امكن زواله مع بقا تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون فيه ميل فهو كذلك
والله اعلم المسئلة الخامسة في ان الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة اشارة
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزايه التي تعرض اولى مما هو عليه من الوضع والمحاذاة في
بعض الى اجزاء الغير هذا الفصل يشتمل على احكام الاول ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه
ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه انه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة فالمحدد
يصح عليه المستديرة اما انه بسيط فما ذكر في الكتاب برهانا عليه والمشهور فيه ان كل مركب الحركة
فانه يصح عليه الانحلال وذلك لا يتاتى الا بالحركة المستقيمة وكل مركب فلا بد وان يصح عليه
الحركة المستقيمة وينعكس انعكاس النقيض ان كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون
مركبا لكن المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة على ما مر بيانه في هذا الباب فوجب ان لا يكون
مركبا والشيخ انما ترك البرهان على هذا المطلوب لانه ابطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد
وبطلان ذلك يوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لا يقال ما الدليل
على ان كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لا يجوز ان يكون طبيعة كل جزء من اجزاء ذلك المركب
يقتضي ان يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الاخر اتصالا يمتنع زواله لانا نقول كل واحد من
تلك البسايط ان كان على شكله الطبيعي كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعها
سطح متصل الاجزاء وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون كذلك وانه يلزم وقوع الخلا وهو
محال وان لم يكن على شكله الطبيعي … لا يمكن الا ان امكن ذلك فمستقيم … يلزم …
جانب وانفصال جانب اخر وذلك يقتضي الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل
واحد من تلك الاجزاء بالاخر مقتضى طباعها وكونها كرات مقتضى طباعها ايضا لكن اتصال

كل

كل واحد منهما بالاخر ينافي كونها كرات فيلزم ان يكون الطبيعة الواحدة تقتضي فعلين
متقابلين وهذا محال فثبت بهذا ان المحدد بسيط وانما قلنا ان كل بسيط فانه يصح عليه
الحركة المستديرة لان الاجزاء المفروضة فيه لا بد وان يكون متشابهة في تمام الماهية وكل اجزاء
هذا شانها وجب ان يصح كل واحد منها ما يصح على الاخر لان المتساويان في تمام الماهية
يجب اشتراكهما في جميع اللوازم فكل جزء يعرض ملاصقا لجزء منها في حشوه او مسامتا
له فانه يلزم ان يصح على ساير الاجزاء تلك الملاقاة والمسامتة واذا كان كذلك كان الانتقال
جايزا على الفلك فثبت ان الفلك يصح الحركة المستديرة عليه ولقايل ان يقول قد بينا
في النمط الاول انه لا دليل على ان كل ما صح على الشي وجب صحته على مثله لاحتمال ان
يكون بخصوصيته شرطا لذلك او بخصوصية الاخر مانعا عنه الثاني انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة
عليه وجب ان يكون فيه ميل لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ولقايل ان يقول
هذه مغالطة صرفة لان المطلوب له امكانان احدهما الامكان العايد اليه من حيث هو هو وذلك
حاصل له من ذاته سوا فرض معه وجود العلة والشرط او عدمها والاخر الامكان
الذي هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت الا بعد حصول الفاعل والقابل وحصول
جميع الشرايط وارتفاع الموانع فان عنيتم بقولكم الفلك يمكن ان يكون متحركا الامكان الاول
فهو مسلم ولكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شرط لوجود الحركة لان الاستدلال بكون
الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل وهو مثل ان
يقال هذا الحطب يمكن الاتصاف بالاحتراق والاحتراق يستدعي حصول الاعتداد المحرق فلما
ثبت امكان الاحتراق في الحطب وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما ان ذلك باطل فكذلك
ما ذكروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا مما لا نسلم حتى العلم
به العلم بان الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد التام لا يحصل الا بعد العلم
بحصول جميع الشرايط ومن جملة تلك الشرايط حصول الميل فاذن لا يمكن العلم بكون الفلك
ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود الميل فالاستدلال على وجود
الميل بامكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال فظهر ان
ما ذكروه مغالطة صرفة الثالث الفلك متحرك الان بما ذكرناه حصول في الفلك والميل قوة
محركة فالفلك لا عايق فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا انه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة خالية
عن العايق وجب ان تقتضي التحريك فيلزم من القطع بكون الفلك متحركا هذا اورده الشيخ في
النجاة فانه بعد ان اتم الدلالة على ان الجسم القابل للفعل القسري لا بد وان يكون فيه ميل

قال فقد بان وصح ان كل قابل حركة ففيه ميل الى جهة بالطبع واذا كان هذا الجسم قابلا للتحريك
ففيه مبدأ ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو بالطبع يتحرك على الاستدارة
ولقائل ان يقول انهم انما اقاموا الدلالة على ان كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل
عائق عن الحركة لا على انه لا بد فيه من ميل يقتضي الحركة واذا كان كذلك لزم من كون الفلك قابلا
للحركة الاعتراف بان فيه ميلا عائقا عن الحركة لا بان فيه ميلا يقتضي الحركة فكيف يجوز الاستدلال
بذلك على كون الفلك متحركا بالارادة ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون والا لكان
ذلك الوضع اولى بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر والا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال
فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضي
كون الفلك متحركا على الاستدارة فصح ان يكون متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام
ان الميل العائق للحركة لا بد وان يكون مقتضيا لحركة اخرى لكن لم لا يجوز ان هذا عائق على الحركة الاولى
فعلة الحركة الاولى عائقة لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بهذا
الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يعوق كل واحد منهما بالاخر ويبقى الجسم خاليا عن الحركة
ثم ان سلمنا له ذلك لكنه يقتضي ان يكون جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة بطباعها
لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على ما قرره فكان الميل المستدير فيها
موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد
لا يجتمع فيه الميل المستقيم والمستدير معا وان سلمنا ذلك لكن الفلك كما ان الاجزاء المفروضة فيه
من المشرق الى المغرب متساوية في الماهية فكذلك الاجزاء المفترضة من الجنوب الى الشمال
متساوية فلو لزم من المساواة صحة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب
بل يلزم ان يصح جميع الحركات المختلفة عليها وان لا يكون بعضها اولى من بعض لان جميع الدوائر
المفروضة فيها متساوية وكما صح في الجزء المعين ان يقوم مقام الجزء الاخر في سمته فكذلك يصح
على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزم ان تحصل فيها ميول لا نهاية لها الى
جهات مختلفة ثم انه لزم من وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات
المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لا يمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فهذا جملة الكلام
في هذا الموضع فان قيل لما زيفتم الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل في البحث
مسائل الميل فائدة اخرى قلنا نعم فانا نعرف بالدلالة العقلية وجوب انتهاء كل الحركات الى حركة
مستديرة سرمدية فاذا عرفنا ان الحركة لا توجد دون الميل استدللنا بتلك الحركة المستديرة
على وجود ميل مستدير ثم بينا ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم بينا ان كل ما
يصح

يصح عليه الكون والفساد لا بد وان يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف ان الجسم الاول
لا يصح عليه الكون والفساد ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه
فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لا يمكن اثبات ذلك الا بعد بيان انه غير مركب وقوله ليس
بعض اجزائه التي تفرض اشارة الى ذلك لانه لو كان مركبا لكانت اجزاؤه غير مفروضة بل تكون
حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض او لم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذاة ولم يقتصر على احدهما
لان الوضع هو هيئة للكل وقد علمت ان هيئة الجسم معلولة لنسبة اجزاء ذلك الكل الى امور خارجة
عن الكل نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل الوضع
الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذاة اجزائه لا جرم انه عقب ذكر الوضع بذكر المحاذاة تنبيها
منه على ان جواز تبدل المحاذاة واما قوله فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها
بعينه لما مر في الفصل الذي مر قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد على حال غير
واجبة محمولة عليها من الامور الامكانية وتبدل الشيء بل من طباعه واما قوله فالميل في
طباعه واجب فقد مر ان كل جسم قابل للحركة ففيه ميل واما قوله وذلك بحسب
ما يجوز فيهما من تبدل الوضع دون الموضع فالبحث عنه ما ذكرنا انه يحتمل ان يكون المطلوب
الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وان لا يكون كذلك بل يكون المطلوب اثبات هذا الميل
المسألة السادسة في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد اشارة واعلم ان
هذا التبدل الممكن المقصور لما ثبت ان المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة
وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة
تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذا ثم التبدل في الوضع لا بد وان يكون لتبدل نسبة الاجزاء
في انفسها ولتبدل نسبها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول محال لاستحالة الخرق على الفلك
فتعين الثاني وذلك الجسم يستحيل ان يكون خارجا عن الفلك لانه لا جسم خارج عنه فتعين ان
يكون ذلك الجسم فيه نسبته واعلم ان تبدل النسبة عند الحركة الفعل كون الجسم
متحركا لا يحس ولا يعقل به الا اذا عرف تبدل نسبة اجزائه الى اجزاء غيره ولذلك من لم يحس
تبدل النسبة لا يحس بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الملخص واذا
كان كذلك وجب ان يعاين اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم اخر ليتبدل بتبدل النسبة
التي بين اجزائه واجزاء ذلك الجسم على حركته فنقول انا اذا نسبنا الساكن الى الساكن لم
تتبدل النسبة التي بين اجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدلت النسبة لا محالة
فاذا عرفت في احدهما كونه ساكنا نسبنا الحركة للاخر لا محالة اذا نسبنا السماء الى الارض

وراما اجرام الفلك تارة على سمت الراس وتارة لا لذلك لم علمنا وقوف الارض علمنا
بالضرورة كون الفلك متحركا فاذا اسندنا المتحرك الى المتحرك فذلك قد يوجب تبدل النسبة
تارة ولا يوجب اخرى اما الاول فكما اذا نسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان نسب اجزائها
مختلفة ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة في تحركه تحركت
منطقتها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من حركة سائر الدوائر
وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان اسرع مما هو ابعد منه فتلك الدوائر تتحرك حركات
مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها محفوظة ابدا فاذا عرفت ذلك فقوله وانه يعلم
ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون عند الساكن والمتحرك يعني اذا كان المحوي متحركا فان
الحاوي لو كان ساكنا تبدلت النسبة لا محالة واما ان كان متحركا فتارة تتبدل وتارة لا تتبدل
على ما بيناه واذا كان التبدل حاصلا سواء فرض ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بالتبدل
النوال على كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن فمعناه انه لما ثبت فساد ذلك
العلم وجب ان يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين اجزائهما
من النسب على كون الفلك متحركا ولقائل ان يقول لما اعترفت بان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون للمتحرك فكيف تقول ان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ويمكن ان يجاب
عنه فنقال معنى قولنا يجب ان يكون عند الساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن
بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يحصل ايضا حصوله عند غير الساكن
المسئلة السابعة في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلثة
اشارة ان الجسم القابل للكون والفساد الى اخره الغرض ان الجسم المحدد لا يصح عليه الكون
والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم مثله اما بيان
الشرطية فالمقصود من هذا الفصل تقريره وذلك ان الجسم اذا زال عنه صورة وحدث
فيه صورة اخرى فان زوال الصورة الاولى فساد للجسم الذي تلك الصورة الزائلة كانت صورة
له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذي تلك الصورة الحادثة صورة له وايضا فان الجسم
حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زال عنه تلك الصورة
وحدثت فيه صورة اخرى صار مستحقا لمكان آخر معين لاستحالة ان يستحق المكان الواحد جسمان
مختلفان بالطبع فاذا عرفت ذلك وتحققته على وجهه فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول
كل جسم يتكون فاما ان يكون تكونه في مكانه الطبيعي او لا في مكانه الطبيعي فان كان لا في مكانه
الطبيعي وجب ان يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه الطبيعي

فذلك

فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة اخرى وهو في ذلك
الوقت ما كان في ذلك المكان بل طالبا له لما بينا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان
مختلفان بالطبع فذلك المكان في ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملائم له وحصول
غير الملائم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ما كان ملائما له وذلك الخارج الملائم لا
بد وان يكون طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذي كان حاصلا فيه لا بد وان
يكون ذا ميل مستقيم والجسم الذي حدث الان فيه ايضا ملائم له وقد عرفت ان الجسمين
المختلفين بالطبيعة لا يمكن ان يلائما مكانا واحدا فاذا الجسم الذي حدث الان في تمام الماهية
مساوي للجسم الذي ثبت انه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم المثلين واحد فكما ثبت في البعض
ما يلائم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب على كل ما يلائمه صحتها عليه فثبت ان
كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم
القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان
لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا
زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثاني انه حدث عن الاول مثل
ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال للهواء انه
تكون عن الماء ويقال للماء انه فسد الى الهواء فاذا عرفت ذلك فلما قيل ان يفسد الى الهواء
الذي يكون عنه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد فمكان آخر وهو مكان
الهواء واما قوله ويكون احد المكانين طبيعيا غير الآخر فاعلم ان ذلك انما كان كذلك لانه ثبت
ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان واما قوله فان كان حصول الصورة النارية له في مكان
غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها فمعناه ان الصورة
الهوائية اذا حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه لا بد
وان يتحرك الى حيز الهواء بحركة مستقيمة ولا بد لتلك الحركة من ميل فاذا في الهواء ميل مستقيم
واما قوله وان كان في المكان الذي بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان
مكانه من جوهر هو ممكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فمعناه ان الصورة الهوائية
ان حدثت في الجسم وهو في حيز الهواء فهذا الجسم قبل حدوث الصورة الهوائية فيه كان
غريبا عن حيزه وكان قد زاحم الهواء لا محالة حتى اخرجه عن حيزه ولا شك انه متى خرج ذلك
المزاحم عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذا الجسم الذي هو متمكن
بالطبع في حيز الهواء قابل للميل المستقيم فالجسم الذي حدث فيه الان ايضا يجب ان يكون قابلا

للميل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد يستحقه جسمان
دان معا لا اول نصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يصح الحركة المستقيمة عليه ويحصل ان
نعلم انا انما فرضنا الكلام في الماء والهواء تبعا لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان مطرد
في الكل ومهما وبينه فان يشكك وقلت يكون ذلك الكون ليصير الجسم العنصري
هذا الشك متوجه على المقصد الذي بنينا الحجة عليها وهي قوله حصول الصور اما ان يكون
في مكانها الطبيعي او لا في مكانها الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك الصور يكون في
موضع ملاصق لمكانه الملايم والله اعلم بالصواب والجواب عنه ظاهر ان موضع الملاصق
ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبيعته اليه فهو المكان الملايم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهذا
المكان غير الملايم ولا يمكن ان يكون بين هذين القسمين قسم اخر وما يحصل كل ما ملاصق المكان
الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل هو خارج وحار التي عن ذلك السي والله اعلم اشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون المستقيم هذا الفصل يشتمل على مسائل
بعضها مقدمة في اثبات البعض واولها بيان انه يستحيل ان يجتمع في الجسم الواحد ميل
مستقيم ومستدير لان المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة
ويستحيل ان يكون الجسم الواحد في زمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها
ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم
موجودا فيه على ما تقرر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود
فيه اما في المحدد فالبرهان المذكور واما في غيره فلانا نجد لا بالسابقة حركات مستديرة
للكواكب ولا يمكن ان يكون ذلك للكواكب بعينها على ما سياتي فلابد وان يكون للفلك واذا
كانت الافلاك متحركة بالاستدارة ففيها ميل مستدير وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم
لا يجتمعان فاذن يستحيل الكون والفساد على الافلاك فاذا ان كان لها كون وفساد فعن
عدم واليه ولقائل ان يقول انكم قد دللتم على ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان
وهذا القدر لا يحصل مطلوبكم لان لقائل ان يقول جوزوا ان طبيعة الفلك يقتضي الميل
المستدير بشرط الحصول في الحيز الطبيعي ويقتضي الميل المستقيم بشرط الخروج عن الحيز
الطبيعي كما انكم تقولون طبيعة كل عنصر يقتضي الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون
بشرط الحصول في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك فالفلك فيه ميلا مستقيما يقتضي ماهيه
النوعية صورة يقتضي الميل المستقيم متى الفوكونه في غير حيزه ويقتضي الميل المستدير متى
الفوكونه في حيزه فما ذكرتموه من هذه الحجة لا يبطل هذا الاحتمال ومتى لم يبطلوا
ذلك

ذلك لم يتم دليلكم على ان الفلك ليس بكاين ولا فاسد هذا في الفلك المحدد واما في ساير
الافلاك ففيها سوال اخر وهو انا لا نسلم ان فيها ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك مبني
على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما يجري في المحدد لا في غيره واما الذي ذكرتموه
من ان الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لا يجوز ان يكون الكوكب متحركا في جرم الفلك ساكنا
فيه وانتم انما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك وسنبين انه ليس لكم دلالة على استحالة
ذلك فيما عدا الفلك المحدد من الافلاك ثالثها ان الخرق والنمو والاستحالة المودية الى
زوال الصور محال اما بيان ان الخرق محال فلان الخرق انما يكون بحركة كل واحد من الاجزا
المنخرق على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لا يكون امتناع الخرق
على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب مشعرة بذلك فلعل
الوجه فيه ان يقال الفلك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال وقد عرفنا في باب
الهيولى ان المتصل اذا صار منفصلا فلابد وان يعدم الجسمية التي كانت ويكون
جسمان اخران فيكون الخرق مفضيا الى الكون والفساد ولهذا انه يستحيل عليه النمو
فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب يقود اليه شبيهه به فيه وذلك
يقتضي خرق اتصال الباقي وقد بينا ان ذلك يقتضي الكون والفساد واما انه
يستحيل عليه الاستحالة المودية الى فساد الجوهر فهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام
انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك المحدد واما في غيره فلا والاعتبار
الصحيح يحقق ما قلناه وههنا اخر الكلام في الاجسام الفلكية وبالله التوفيق

تم الجزء الاول من شرح الاشارات والتنبيهات ويتلوه الجزء الثاني

وصلوته على سيدنا محمد وآله وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثاني في الكلام في الاجسام العنصرية وفيه

مسائل المسألة الاولى في عدد الاسطقسات وفيها فصلان في قسمة الاجسام التي قبلنا
نحو فيها قوى مسماه التفسير لما فرغ من الكلام على احوال السموات شرع بعد ذلك في الكلام
على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الاولية التي بها تتم الفعل والانفعال
بين الاركان واعلم ان الشيخ عد فيها قوى كثيرة وجعل بعضها مهيئة نحو الفعل وبعضها مهيئة
نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم في امور احدها في حقيقة القوة وقد مضى الكلام فيها
وثانيها ان نتكلم في القوى المهيئة للفعل والقوى المهيئة للانفعال واعلم ان القوة ليست هي
الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفعل فالمحرق هو
النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة القائمة به ولكن يعني الذات اما للفاعلية او
للمنفعلية لا بد وان يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فجميع القوى يكون مهيئة للذوات نحو
الفعل والانفعال اي هي تكون عللا لتهيؤ الذات للفاعلية او لتهيؤها للمنفعلية فهذا هو المراد
من القوة المهيئة نحو الفعل والقوة المهيئة نحو الانفعال وثالثها تعريف حقائق القوى
المذكورة في هذا الموضع اما القوى الفعلية فستة الحرارة والبرودة واللذع والتخدير
والطعم والرائحة واما الانفعالية فستة ايضا الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة
والهشاشة فنقول ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى
فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب
الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم ان التخلخل قد يعنى به رقة
القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له هو الغلظ وقد يعنى به انتفاش
الاجزاء بحيث يتخللها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع
الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينها ان الحرارة لما كان من شانها التلطيف والترقيق
كانت مقتضية للتخلخل الذي من باب الكيف ومن حيث انها تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات
تقتضي التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع
وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعلية تفعل جمعا بين
المتجانسات وغير المتجانسات بحصرها الاجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من باب الكيف ثم
قال ويجب ان يسقط من الحدين ما اوردناه لتفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي
ولقائل ان يقول الشيخ ذكر في المنطق ان من جملة الاغاليط في الاقوال الشارحة تعريف
الشيء بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلى من العلم بكونها جامعة للمتجانسات
[illegible]

مفرقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذي من باب الكيف والتكاثف الذي من باب الوضع فان كل
واحد يدرك بعقله بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة
وغيرها واما الافعال التي ذكرها للحرارة فانا انما نعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام
الا بعد التعب العظيم في استقراء احوالها وسع حرمانها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بان
كل حرارة تحصل عقيب ملاقاتها هذه الآثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع باستناد تلك
الآثار الى الكيفية القائمة بجسم النار فلعلها الا بعد القدح في الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز
ان يكون حصول هذه الآثار عقيب ملاقاة النار لان الفاعل المختار اجرى العادة بخلق
تلك الآثار عقيب ملاقاتها ومعلوم ان اثبات كل واحد من هذه المراتب مستدعي بحثا
دقيقا وسطرا طويلا فكيف يجوز ان يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التي كل من له حس سليم
يدركها ويميزها عن كل ما عداها واما الطعوم والروائح فلما عجزوا عن ان يذكروا
لكل واحد منها امرا خاصا اعتمدوا على التسمية وذلك ان حقائق الطعوم والروائح غير معلومة
لهم وهذا خطأ بل التحقيق في هذا الباب ان يقول لا شك ان التعريف يستدعي كون المعرف
مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم بشيء آخر والا
لزم اما الدور او التسلسل وهما باطلان بل لا بد من الانتهاء الى تصورات بديهية فطرية
غنية عن الاكتساب واولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه كالمه ولذته وشهوته
وغضبه او يدركه بحواسه كمدركات الحواس الخمسة فان ماهية كل واحد من هذه الاشياء
يكون متصورا لكل واحد تصورا اوليا بديهيا فمن حاول تعريفها لا يمكنه تعريفها الا بما هو
اخفى منها او بما يساويها والامران باطلان فعلمنا ان التعريفات التي ذكروها للحرارة
والبرودة وغيرها تعريفات باطلة لانه لا ذكرهم لهذه الآثار للحرارة والبرودة افادهم
زيادة معرفة لماهيتهما ولا عجزهم عن ذكر آثار صادرة عن الطعوم والروائح يمنعهم عن
الاحاطة بحقائقها فهذا هو المعول في هذا الباب واما اللذع والتخدير فاعلم ان اللذع
منسوب الى الحرارة والتخدير الى البرودة وذكر في القانون ان اللذاع هو الذي له كيفية نفاذة
حادة الطبع تحدث في الاتصال تفريقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار لا يحس
كل واحد بالانفراد ويحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر في المخدر انه البارد الذي يبلغ
من تبريده للعضو الى ان يصير جوهر الروح الحاملة اليه قوة الحس والحركة باردا في
مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا
يقبل تاثير القوى النفسانية فهذا شرح ما اورده من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية

فمنها الرطوبة وذكر في الشفا انها في المشهور عبارة عن البلة اي كون الجسم بحيث يلتصق
بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان ارطب كان اقل التصاقا بالغير فان الماء الصافي
جدا اذا غمس الاصبع فيه كان ما يلتصق منه بالاصبع اقل مما يلتصق من الماء الغير الصافي
او الدهن او العسل فعلمنا ان الالتصاق ليس خاصة للرطوبة ولما ابطل هذا الاعتبار لم
يبق الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها انها الكيفية التي بها تكون
الاجسام سهلة القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون
الجسم عسر القبول للاشكال الغريبة وعسر الترك بعد قبوله لها ولقائل ان يقول الاشبه
ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال او عن الكيفية التي
بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير امران متغايران في ماهيتيهما ولا ينكر هذا التغاير
احد ولا سعي ههنا الا النزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يعد فانه
عليه بل الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاده الاستمساك عن التشتت
ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة الا ترى ان الهوا اذا
اختلط بالتراب اليابس جدا فانه لا يفيده استمساكا عن التشتت وانما اتفقوا على ان
النار يابسة مع اتفاقهم على انها الطف الاجسام وارقها فان الجمود والتكاثف خاصية
البارد والسيلان واللطافة خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم على رقة
قوامها وسهولة قبولها للاشكال الغريبة علمنا انه لا يجوز ان تكون الرطوبة عبارة عما ذكره
واما الحجة التي ذكرها فهي ضعيفة جدا لانا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق
بل الكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه
الكيفية في الدهن والعسل ليست باكثر منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب
من الماء وهذا القدر كاف في القدح في هذه الحجة ثم عليك بسائر كتبنا ان كنت في الاسهاب
ارغب بل الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير
سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق بالغير
عسر الانفصال عنه فان قيل السمسم فلم ان الكيفيات المحسوسة لا يجوز تعريفها بالاقوال
الشارحة وههنا اقحم الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال الباطلة فيهما فنقول
قد ذكرنا ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة
وان النزاع ههنا ما وقع الا في ان المسمى بالرطوبة اي الامرين واما اللين والصلابة فاعلم
ان الجسم اذا كان بحيث ينغمز تحت الاصبع او ما يجري مجراه قلنا انه لين وهناك

امور

[illegible]

امور احدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث شكل المقعر فيه وثالثها استعداده لقبول
ذلك الانغمار وليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذي لا ينغمز تحت الاصبع
فهناك امور احدها عدم الانغمار وثانيها بقا الشكل الذي كان وثالثها المقاومة وهذا الامر
الثالث ليس صلابة ايضا فان الهوا الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة والصلابة فيه بل الصلابة
عبارة عن الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية
التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم
مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة
فعلى قوله يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب واما على ما ذكرناه فالفرق
بين الامرين ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية حاصلة بالمزاج فان اللزج هو
الذي يكون سهل الالتصاق عسر الانفصال فهو مولف من رطب ويابس شديدي الامتزاج فسهولة
الالتصاق من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذي يكون عسر الالتصاق سهل
الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة
واعلم انه لما جعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان تفاعل
الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس ما ثبت بالبرهان ولا اشكال ان البرد
يفيد التكثيف والتيبس والحر يفيد الترقيق واللطافة فاذن الحرارة والبرودة كل واحد منهما
فاعل في الاخر فعلمنا انهما من الرطوبة واليبوسة واما الرطوبة واليبوسة فليس لواحد
منهما فعل في الاخرى ولهما انفعال بامر في الحرارة والبرودة فلا جرم قيل الحرارة والبرودة
فعليتان والرطوبة واليبوسة منفعلتان واما اللذع والخدر فقد عرفت انتسابهما الى
الحرارة والبرودة واما الطعوم والروايح فلا اشك في تاثيرهما في آلتي الشم والذوق واما
اللزوجة فقد عرفت انها معينة نحو الالتصاق والهشاشة معينة نحو الانفصال فلذلك
كانتا من الانفعاليات واما اللين فلا اشك في كونه انفعاليا بقيت الصلابة فانها لا تعد للانفعال
بل تعد اللاانفعال فلما ذا اوردها في القوى المعدة للانفعال ولعله انما اوردها ههنا
لمناسبتها وبين اللين من المناسبة وخاصيتها ان القوى الاولية التي للبسائط التي لاجلها تجري
منها التفاعل يحدث المركبات ما هي وكم هي فنقول ان المولدات لا تحصل الا باجتماع تلك
البسائط الا عن تفاعلها فيجب ان يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية
ثم ان الاستقرا دل على خلو البسائط عن جميع القوى الفعلية والانفعالية الا عن الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة فعلمنا ان هذه هي الكيفيات الفعلية والانفعالية

الاولية للاركان واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح المتن اما قوله الاجسام التي
قلنا نجد منها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم
وروائح كثيرة وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين
والصلابة واللزوجة والهشاشة فاعلم انك قد عرفت معنى القوة اولا ومعنى كون القوة مهيئة
نحو الفعل والانفعال ثانيا وعرفت ان هذه القوى بالتمام انه لم يجعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا
وانفعالا واما قال الاجسام التي جعلنا احترازا عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه
الصفات واما حصر اللذع والتخدير بالذكر من بين افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالهما
في الحيوان هذان الفعلان واما خص الطعوم والروائح بالذكر مع ان الالوان والاصوات
ايضا مؤثرة في آلتي البصر والسمع لان اثر الاوليين في الآلتين اظهر واما قوله ثم اذا فتشت وجدت
الكامل وحدهما قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يستعد
بالقياس الى الحار ليسخن وبالقياس الى البارد فمعناه ان الاستقراء دل على ان الاجسام تعرى
عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وهي التي يحس والفاتر
وهي يسخن بالقياس الى البارد ويبرد بالقياس الى الحار ويجب ان يكون مراده بالقوى
الفعالة القوى الفاعلة العرضية والا لزم من كلامه جواز خلو الجسم عن الصور النوعية اعني
النارية التي هي مبدأ الحرارة واليبوسة والمائية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة واما قوله
واعني بهذا انك تجد في كل ما اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما تحسسه فلا يكون ولا لون
فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منسما الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير فاعلم ان
المراد منه بيان الاستقراء الذي ادعاه اولا وهو غني عن الشرح واما قوله وكذلك الحال
في الهيئات المعدة للانفعال الراجح فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات الفعلية اراد ان يتكلم في الكيفيات
الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع خلو الاجسام التي في عالمنا عن الرطوبة واليبوسة
على التفسير الذي فسرنا به لان الاجسام التي عندنا لا شك انها قابلة للاشكال الغريبة وذلك
القبول اما ان يكون سهلا او عسرا والاول هو الرطوبة والثاني هو اليبوسة واما الاجسام
التي لا تقبل الاشكال الغريبة اصلا وهي الافلاك وهي لا تكون رطبة ولا يابسة واما الكيفيات
الانفعالية سوى الرطوبة واليبوسة فقد تعرى عنها جسم جسم او تكون منسوبة الى الرطوبة
واليبوسة مثل اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وقد عرفت كيفية انتسابها الى الرطوبة واليبوسة
[illegible] الجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار المقصود لما مر ان القوى الغريبة الاولية
التي بها يحصل التفاعل من الاركان اربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع

بعد

بعد ذلك في بيان الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ في الحرارة بطبعه هو
النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في المعان هو الهواء والبالغ في الجمود
هو الارض واعلم انك قد عرفت في المنطق انه اذا قيل للانسان هو الناطق اقتضى ذلك
كون المحمول مساويا للموضوع اي لا يكون اعم منه ولا اخص منه واذا كان كذلك كان
قوله البالغ في الحرارة هو النار وكذلك سائر العناصر يقتضي ان يكون محمول كل واحد
منها مساويا للموضوع واذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا في بعض هذه العناصر
ونحن نشير الى ذلك اشارة خفيفة ونحيل باستقصاء ذلك على المباحث المشرقية والملخص
اما في القضية الاولى فقد حكى الشيخ في السماع عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون
النار البسيطة لا تكون في غاية الحرارة ثم احتج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة
المسخنة حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زائلة فوجب ان يحصل السخونة على ابلغ
الوجوه واما في القضية الثانية وهي ان البالغ في البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه
صاحب المعتبر وزعم ان الارض ابرد منه لان الكثافة لازمة للبرودة واللطافة لازمة
للحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان يكون ابرد وانما يكون الاحساس ببرودة الماء
اشد من الاحساس ببرودة الارض لان الماء للطافته يصل الى مسام اللامس والارض لكثافتها
لا تصل ولذلك فان النحاس المذاب اقل سخونة في نفسه من النار البسيطة وان كان اكثر منها
في الحس فان من ادخل يده على النار بسرعة لا يحترق يده ومن ادخل يده في النحاس المذاب كان
يده تحترق والسبب فيه ما ذكرنا ان النار للطافتها تسرع انفصالها عن اليد والنحاس
المذاب لكثافته يبطئ انفصاله عن اليد فلا جرم يكون الاحساس بحرارة النحاس اقوى من الاحساس
بحرارة النار واما القضية الثالثة وهي ان البالغ في المعان هو الهواء فقد بحث فيه لان ان كان
المراد من المعان كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عن غيره فهذا هو البلة ومعلوم
بالضرورة ان الماء ليس كذلك وان كان المراد من المعان كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة
ويتركها بسهولة فهذا هو اللطافة برهة العوام وعندنا ان النار اولى بذلك فانا نرى ان الشيء
كلما كان اسخن كان الطف وارق قواما ونرى ان الهواء كلما ازداد سخونة ازداد رقة
ونرى ان النار التي عندنا في غاية اللطافة والرقة فيعرف من طبعها انه كلما كان الشيء اسخن كان
الطف وذلك يقتضي ان تكون النار الطف الاجرام واسهلها قبولا للاشكال الغريبة وتركها
ثم هب ان هذا الوجه الذي ذكرناه لا يدل على ان النار الطف اي الطوع للبسط لشكل الحاصر
الحاوي ولكن لابد من الدلالة على ان الهواء اسهل قبولا لذلك والانصاف انا ان قررنا

الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر الاربعة واحدا وهو الماء والبلة المائية تكون يابسة
وان فسرناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعة ثلثة وهي الماء والهواء
والنار واليابس واحد وهو الارض واما العنصر الرابعة وهي ان البالغ في الجمود هو الارض
فذلك مما لا نزاع فيه اصلا لكن فيهما بحثان احدهما ان الشيخ لم يصرح في حرارة النار وبرودة
الماء بانهما حصلا بطبعهما خاصة كان البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه
هو الماء ولم يصرح بذلك في سيلان الهواء وجمود الارض والثاني انه لم بدا بذكر الحرارة وثنى
بالبرودة وقيد بالرطوبة وربع باليبوسة فنقول اما الاول فذلك لانه لم يشتبه على احد ان
الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التي هي احد العناصر الاربعة ولكن اكثر المتقدمين
ذهبوا الى ان طبيعة النار هي الحرارة وطبيعة الماء هي البرودة ولان تسميه الكيفيات الفعالة
بالطبيعة اكثر من تسمية الكيفيات المنفعلة بها فلما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعليتين
ولم يقع في الكيفيتين المنفعلتين لا جرم انه لما ذكر الكيفيتين الفاعليتين ذكر انهما تصدران عن طبع
الشيء تنبيها على كونهما مغايرتين للطبيعة النوعية استغنى عن ذكر ذلك ونبه ايضا على الحجة التي
عول عليها في ان حرارة النار ليست هي نفس الصورة وهي ان الحرارة قابلة للاشتداد والاضعف
وما كان كذلك لا يكون صورة منبه على ضعف هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لانه انما يصدق
ان هذا الشيء بالغ في الحرارة اذا كانت الحرارة قابلة للاشتداد والاضعف واما في الكيفيتين المنفعلتين
فلما لم يقع هذا الاشتباه لا جرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة واما الثاني
فلان الكيفية الفاعلة اشرف من المنفعلة والحرارة اشرف من البرودة لكونها مناسبة للحياة
وكون البرودة منافية لها فبدا بالحرارة وثنى بالبرودة واما تقديم الرطوبة على اليبوسة لان في
الرطوبة عند الحرارة وحافظة لها وكانت اشرف من اليبوسة واما قوله والهواء بالقياس الى الماء
حار لطيف يشتبه به الماء اذا سخن ولطف واعلم ان لكل واحد من العناصر الاربعة كيفيتين كل
واحد منها فان احدى كيفيتيه قوية والاخرى غير قوية فلما ذكر ما لكل واحد من الكيفيات
القوية شرع بعد ذلك في ذكر ما لكل واحد منها من الكيفيات الضعيفة فبدا بالهواء وزعم انه
بالقياس الى الماء حار اي له كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة وقد ذكرنا ان الوسط بين
الحار والبارد هو الذي يسخن بالقياس الى البارد ويبرد بالقياس الى الحار ولما كانت حال الهواء
في الحرارة والبرودة متوسطة لا جرم زعم انه حار بالقياس الى الماء اي يسخن بالقياس الى الماء
الذي هو بارد ثم بين بعد الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يشتبه به الماء اذا سخن ولطف ووجه
الاستدلال ان الماء اذا سخن ولطف بخر والمعنى بالبخار اجزاء صغيرة هوائية مختلطة باجزاء صغيرة

مائية

مائية فلما كانت سخونة الهواء مقتضية لسخونة وقد ثبت ان في البخار اجزاء هوائية دل على ان سخونة
الماء سبب لانقلابه هواء ولان السخونة امر طبيعي للهواء والا لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء
هواء وهذا الوجه اقناعي واما قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت
فاعلم ان المراد منه اثبات برودة الارض واستدل عليه بانه متى لم تسخن بعلة من خارج مثل
مسامتة الشمس وسائر الكواكب فانها تبرد بذاتها وذلك يدل على ان البرودة طبيعة لها واما
قوله اذا خمدت النار وفارقتها سخونتها فاعلم ان المراد منه اثبات يبوسة النار واستدل عليه بان
النار متى زالت السخونة عنها حدث منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق مثل
ما حكي في السماء من سقوط قطعة من حديد من السحاب الى الارض ومن سقوط اجسام نحاسية
شبيهة بالنصل ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة جدا الان لقائل ان يقول لم قلت ان تلك الاجسام
انما حدثت لمجرد زوال الحرارة عن النار ولم لا يجوز ان يقال ان حدوثها انما كان لان اجساما
نارية ودخانية صارت لكثرة حركتها قريبة الشبه من الاجزاء والادخنة التي منها تكون
الحديد في معدنه ثم اذا ارتفعت الى كرة الاثير فانطفأ البعض بالبعض تولد منها الحديد ولا
بد لكم من هذا الذي قلناه لان المنقذف تارة يكون نحاسا وتارة يكون حديدا وتارة يكون حجرا
ولو كان تولدها لمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلفت هذه المولدات واعلم انه لم يذكر
كون الماء رطبا لانه لا حاجة في العلم بذلك الى البيان وقد بقي ههنا انه لما ذا بدا في هذا
النمط من الشيء بالهواء ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه اثبت الحرارة في الهواء والبرودة في
الارض واليبوسة في الماء وقد ذكرنا انه لا بد من الاشد اولا بالحرارة ثم بالبرودة فلا جرم بدا بالهواء
ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يبوستها واما قوله وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم
انه لما بين ان كل واحد من هذه الاربعة مخصوص بكيفيتين من الكيفيات الاربع المذكورة بين انها
ليست مخالفة بعضها للبعض مخالفة بالاعراض فقط بل بالصور المقومة واحتج عليه بان
كل واحد منها حيزا الاعراف ان النار لا تقف في حيز الهواء بل تصعد والهواء لا يستقر في حيز الماء
فان الزق المنفوخ اذا جعل تحت الماء فر الى فوق عايقه من المدافعة الى فوق ولم يذكر عدم
وقوف الماء والارض في حيز النار والهواء لظهورهما وقوله وذلك في الاطراف اظهر
فلان المثل المنفعل يسهل عوده قرب من الحيز الطبيعي فاعلم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا
عاد اليه فاذا قرب وصوله الى طرف مكانه الطبيعي اشتد ميله اليه وميله عن المكان الغريب
واذا ثبت ان كل واحد منها فر وعن مكان الاخر وجب ان يكون كل واحد منها مخالفا بطبعه
للاخر والا لكان المكان الواحد ملائما لجسم ومنافرا لمثله وانه محال واعلم ان هذا الفصل

بنا على الفرق بين الحال المعلوم والحال الغير المعلوم والكلام فيه قد مر المسألة الثالثة
في بيان ترتيب العناصر في أحيازها فصل واحد قال الشيخ بعينه من طرق الهوا لطفوا في
الماء الضغط العسير الحصول من الحكماء اتفقوا على أن الأرض في المركز ويحيط بها كرة الماء
ويحيط بالماء الهواء ويحيط بالهواء النار ويحيط بالنار الفلك ثم الأكثرون من الحكماء زعموا أن هذا
الترتيب طبيعي لهذه الأجسام ومنهم من زعم أن الأجسام كلها طالبة للمركز إلا أن الأثقل أسبق
إليه ومتى وصل الأسبق إليه ضغط الأخف وطفا الأخف عليه فهذا هو السبب في ترتب بعضها على
عن حيز البعض وربما أمكن جعل هذا المذهب سؤالا على الكلام المقدم على هذا الفصل فان
هذا التقدير لا يلزم من تميز بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفي في ذلك مجرد اختلافها
بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ بتميز بعضها عن حيز البعض على اختلافها في الصور المقومة
احتاج في تقرير تلك الحجة إلى إبطال هذا المذهب فاستدل على بطلانه بأن الأجسام كلما كانت أعظم
كان ميلها إلى أحيازها الطبيعية أقوى وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسري أضعف لأنا
أن الميل الطبيعي عائق عن القسري والشيء كلما كان العائق عنه أقوى كان وجوده أضعف إذا
ثبت ذلك فلو كان طفو الهوا على الماء قسريا لكان كلما كان الهوا أكثر كان طفوه على الماء أبطأ لكن
الثاني بالعكس فإنه كلما كان الهوا أكثر كان طفوه على الماء أسرع فعلمنا أن ذلك الطفو طبيعي لا
قسري وبطل المذهب الذي ذكروه وأما قوله ولذلك في الحركات الأخر يعني به سائر أنواع الحركة
المسألة الثالثة في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الأربعة بعينه قد مر دلالة
ما تقدم فنركبه ودعوى التفسير المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه
العناصر الأربعة والاستدلال بذلك على أن لها هيولى مشتركة واعلم أن العناصر لما كانت أربعة
ووقع فيها انقلاب نوعي من الكون والفساد … صورة الأرض ماء وهواء ونارا وصورة
الماء أرضا وهواء ونارا وصورة الهواء أرضا وماء ونارا وصورة النار أرضا وماء
وهواء وليس لأحد أن يدعي … بل … أن انقلاب الأرض ماء غير انقلاب الماء أرضا
ولا يلزم … الاحتمال ثم إن الشيخ اقتصر من هذه الأقسام على إيراد
أربعة الأول انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نارا وثالثها انقلاب الأرض ماء ورابعها
انقلاب الماء أرضا واعلم أنه متى صحت الأقسام الثلاثة الأول فقد صح جميع الأقسام لأنه إذا ثبت
انقلاب الأرض ماء ثبت أن هيولى الأرض مثل هيولى الماء ثم إذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت
أن هيولى الماء مثل هيولى الهوا وهيولى الأرض المماثل لهيولى الهوا وجب أن تكون مماثلة لهيولى
الهوا لأن مثل المثل مثل ثم إذا ثبت انقلاب الهوا نارا ثبت أن هيولاها مماثلة لهيولى الكل

بالطريق

بالطريق المذكور فإن هذه الأقسام الثلاثة كافية في أن العناصر الأربعة هيولى مشتركة
فإذا ثبت ذلك ثبت سائر الأقسام ضرورة أن ما يصح على الشيء يصح على مثله بقي ههنا أبحاث
ثلاثة أحدها أن الأقسام الثلاثة لما كانت كافية في إثبات المطلوب فلماذا أورد الشيخ قسما
رابعا فائدة من انقلاب الأرض ماء والماء أرضا مع أن المطلوب حاصل بذكر واحد منهما وثانيها
أن هذه الأقسام وإن كانت وافية بالمطلوب إلا أنه ليس انقلاب النار هواء والماء هواء والأرض
نارا يحصل المطلوب فلماذا اختار الشيخ في إثبات هذا المطلوب الأقسام التي ذكرها دون غيرها
وثالثها أنه لماذا ابتدأ بإثبات انقلاب الهواء ماء وثنى بانقلاب الهواء نارا وثلث بانقلاب الأرض ماء
وربع بانقلاب الماء أرضا وما فائدة هذا الترتيب والجواب عن الأول أن الأقسام الثلاثة
الأول أوردها الشيخ بالقصد الأول وأما القسم الرابع فإنه ما أورده بالقصد الأول الأولى
أنه جعل كل واحد من الأقسام الثلاثة أصلا مستقلا بنفسه ففي الأول قال قد نرى الإناء بجمد
وفي الثاني قال وقد تغلي النار بالمنفاخ وفي الثالث قال قد تحل الأجساد الصلبة وأما
في الرابع فلم يقل قد تجمد مياه جارية بل لما ذكر انحلال الأجساد الصلبة عطف عليه القسم
الرابع فقال كما قد تجمد مياه جارية وهذا يدل بعينه على أنه إنما ذكر الرابع لما بينه وبين
الثالث من التعلق وإن كان لا حاجة إليه في نفس المقصود وأما الثاني فلأن الأقسام الأخر
وإن كانت تفيد المطلوب إلا أن فيها ما يعسر إثباته مثل انقلاب الهواء أرضا وانقلاب الأرض
نارا ومنها ما يكون إثباته ظاهرا لكنها مثل هذه انقلابات الأقسام التي ذكرها الشيخ فإن المشهور
أن الماء ينقلب هواء بالتبخير لكن ليس بمشهور أن الهواء ينقلب ماء ولذلك مشهور أن النار عند
الانطفاء تنقلب هواء وليس بمشهور أن الهواء ينقلب نارا فلهذا أثبت الشيخ المطلوب بهذه الأقسام
لكن تمام الإيضاح إنما يحصل بإيراد أمثلة من الأقسام التي أوردها وتصحيحها بالأدلة فيكون
ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صح المطلوب بهذه الأمثلة استغنى عن هذا التطويل وأما
الثالث فنقول إنه إنما ابتدأ بإثبات انقلاب الهواء ماء لأن الطريق الحق في التعليم أن يبدأ
بالأسهل ويترقى إلى الأصعب والسبب في زوال الصورة الهوائية إلى الصورة المائية هو زوال
الحرارة والسبب في زوال الصورة الهوائية إلى الصورة النارية هو زوال الرطوبة ولما
كان زوال الحرارة عن الهواء أسهل وأقرب إلى الأفهام من زوال الرطوبة عنه لا جرم كان
تصور انقلابه ماء أسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا قدمه عليه وأما إثبات انقلاب الأرض
ماء فهو أصعبها تصورا فلهذا أخره ثم شهد بانقلاب الماء أرضا لأن ذلك قد شاهده بعض
الناس فيشهد بإزالة الاستبعاد ويجب أن نعلم أن الكلام في أمثال هذه الأمور إنما هو ضعف

حداً ولولا أني التزمت استخراج الفوائد من ألفاظ هذا الكتاب تسهيلاً للمتعلم على وقوفي
من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه أحد ممن سبقني وأني ما أوردت على الاعتراض حرفاً واحداً
لما كنت احتجت تضييع زماني في حل هذه الكلمات ولنرجع إلى المقصود فنقول هذا الفصل
مشتمل على أربعة مباحث البحث الأول في انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ في إثبات ذلك ههنا
على وجهين وإن أورد كل واحد منهما على أقصى الوجوه الأول أن الإناء الفضي أو النحاس وما
أشبههما إذا وضع فيه الجمد حتى برد جداً فإنه يجتمع على أطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا
تخلو إما أن يقال إن الأجزاء المائية كانت مبثوثة في الهواء الذي يليها لكنها لصغرها وحدة
حرارة الهواء لها ما كانت تتمكن من أن تخرق اتصال الهواء وتنزل وتجتمع على أطراف الكوز
فلما برد الإناء بالجمد جداً حتى برد الهواء القريب منه بسببه حداً فزالت السخونة عن تلك الأجزاء
الصغيرة المبثوثة في الهواء فثقلت ونزلت واتصلت واجتمعت على الكوز فحصل ذلك قطرات وهذا
هو السبب الذي ذكره صاحب المعتبر أو يقال إن تلك القطرات إنما حصلت على سبيل الرشح مما
في داخله أو يقال إن الهواء انقلب ماء ووجه الحصر أن تلك القطرات المائية إما أن يقال إنها
كانت حاصلة قبل اجتماعها على طرف الكوز أو ما كانت كذلك فإن كانت حاصلة فإما أن يقال إنها
أتت من الذي في الكوز وهو الذي يكون على سبيل الرشح أو من الأجزاء التي من خارج الكوز
وإذا عرفت الحصر فنقول القسم الأول باطل لأن تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة أخرى
ولو كان السبب ما قالوه لما كان الأمر كذلك لأن في المرة الأولى لما برد الهواء المحيط بالكوز
وبرد جملة الأجزاء المائية المبثوثة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم يبق في الهواء المحيط
بالكوز شيء من الأجزاء المائية المبثوثة وإذا كان كذلك وجب أن لا تجتمع القطرات مرة أخرى لكنا
نرى أنا كلما أزلنا تلك القطرات اجتمعت مرة أخرى وهو المعنى بقول الشيخ كلما نشفت عقبه
إلى أي حد شئت فعلمنا فساد هذا القسم وأما الرشح فهو أيضاً باطل أما أولاً فلأن الماء
الحار ألطف فيكون أولى بالرشح لكن الأثر المذكور لا يحصل على الإناء الحار وأما ثانياً فلأن القطرات
ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق الموضع الذي يماسه الجمد والرشح إنما يكون في الموضع
المجاور للمترشح وأما ثالثاً فلأن ذلك الجمد قد يكون بحيث لا يتحلل منه شيء مع أنه يجتمع تلك
القطرات بل كلما كان الجمد أبعد عن التحلل كان المعنى المذكور أتم وإنما قال الشيخ وليس لا يكون إلا
في موضع الرشح ولم يقل ولا يكون في موضع الرشح لأن المقصود ليس أن هذا الأمر لا يحصل
في موضع الرشح بل يبقى أن هذا الأمر لا يحصل لأمر الرشح ولما بطل القسمان بقي القسم الثالث
وهو أنه استحال ماء فإن قيل إذا كانت برودة الإناء تقلب الهواء ماء فلم إذاً لا تقلب الهواء
المحيط

المحيط به بالكلية ماء إذا انقلب ذلك الهواء ماء أبداً وإن تسلسل ذلك الماء فحينئذ يحدث
له هواء آخر لاستحالة الخلاء فينقلب ذلك أيضاً ماء حتى يأتي سيل عظيم بسبب برودة الكوز
لقلب الهواء ماء فنقول يحتمل أن يكون السبب فيه أن الماء الطبيعي للإناء فيكون تسخنه عن الهواء
الحار أسهل من تسخين الإناء فإذا كان كذلك فالإناء إذا برد وأحال الهواء الملاصق له ماء انفصل
ذلك الماء بالإناء وتسخن عن الهواء فتنقص برودة جرم الإناء إلى الهواء فلا جرم لم ينقلب ذلك
الهواء ماء ولهذا السبب متى أزلنا القطر الملتصق بالإناء عنه حصلت عليه قطرات أخر ولقائل
أن يقول نحن نعلم بالضرورة أن برد الهواء الملتصق بالإناء بسبب برد الإناء وليس أعظم من
برد الهواء المحيط بالأرض الجمدية في صميم الشتاء بل من برودة الهواء في الموضعين اللذين تحت
قطبي العالم في الوقت الذي تكون الشمس غائبة عنهم ستة أشهر فلو كان برد الهواء المحيط
بالإناء المذكور يقتضي انقلابه ماء لكان برد الهواء القريب من المذكورين أولى بأن يقتضي
الانقلاب ماء ثم إذا انقلب ما أعقب برودة ذلك الماء على برودة الهواء المحيط به فيزداد ذلك
الهواء برداً فيكون انقلابه إلى المائية أولى وعلى هذا الترتيب يلزم أن ينقلب كل الهواء الذي
هناك ماء ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أن برد الهواء لا يقتضي انقلابه ماء فبطل ما ذكروه
البحث الثاني أنه قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب القر هواءها فينقلب ذلك الهواء سحاباً
ماطراً قال صاحب الصحاح القر بالضم البرد تقول قر الشتاء واعلم أن هذا البحث بحثه
الشيخ نقل عن نفسه أنه شاهد ذلك الهواء الصافي أصفى ما يكون وعلى الجملة أعظم ما
يكون في الشتاء من الصفا فيعقد دفعة من غير بخار يصعد إليه أو صار يتساقط نحوه فيصير
سحاباً ويلتف الأرض وتبقى ثلجاً مقدار زمنه في زمن فيصير الهواء صافياً كما كان ثم يعقد
مرة أخرى ويلزم من هذا الدور حتى أنه يعقد من هذا النحو على تلك القعدة ثلج عظيم لو سال
لم ... الاعتراض المذكور أسال ثلجاً وماء ولقائل أن يقول الاعتراض المذكور
على البحث الأول لازم ههنا مع مزيد اعتراض ذكره صاحب المعتبر فقال يحتمل أن يقال الأجزاء
المتصعدة المعروفة الصاعدة إلى الجو البارد لما عرض لها ... فيها المحيط إلى أقصى
المركز فاجتمعت وصارت سحاباً ونزلت ثلجاً ولو كان ذلك بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب
أن يكون انقلاب الهواء إلى الماء أولى لأن البرد حينئذ يكون أشد بسبب الثلج ولأن يوم الصحو
عقيب المطر أبرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم أن لا يحصل الصحو الآخر ... يحدث في الهواء
وإذ لم يكن كذلك بطل ما قالوه البحث الثالث في انقلاب الهواء ناراً والدليل عليه ما ذكروه من
أنه قد يحدث النار بالنفاخات من غير نار وكيفية ذلك أن الكير إذا ألح عليه بالنفخ وحقن الهواء

ولم يترك ان يخرج ويدخل جديد فانه عن قريب يستحيل ما فيه نارًا البحث الثالث في انقلاب
الارض ماءً والدليل عليه ما ذكره انه قد يحل الاجساد الصلبة بالحمية ما هاهنا شيا لا يعرف ذلك
اصحاب الحيل وكيفية ذلك انا نشاهد ان الملح يصلبه الصلبة ثم اذا وضع في موضع ندي انحل
كله ماء ولولا النوشادر ممن اراد حل بعض الاجساد الصلبة فليعلل طبيعته الى الملحية بكرّة
السحق بالنوشادر او ما يجري مجراه ولذلك قال صاحب الاكسير ان من اراد الحل احتمل الاساسا
والتراب اذا احرق جدا ثم خالط الماء فانه يحصل من مجموعهما الملح الذي يتحلل الرطوبة — انقلاب التراب ماء
بالكلية فهاهنا قد صار التراب ماء البحث الرابع في انقلاب الماء ارضا الدليل عليه اما اولا
فلانه اذا صح انقلاب الارض ماء صح انقلاب الماء ارضا على جاري تقريره واما الثاني فلانه قد
شوهد مياه جرت من جبال فانعقدت هنالك احجارًا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة
مبنية على مقدمات محسوسة فمن لم يحس بها ولم يجدها لم يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها
في صحة الاقيسة المركبة عنها ابحاث طويلة ولقد اورد بعض اصحابنا عليه سؤالا آخر فقال
انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا يجوز ان يقال الماء اذا صار
هوائيا في الحس ذلك لان صورته المائية قد زالت بل لان كيفية من البلة والبرودة قد زالت وان
كانت الصورة المائية باقية وكذا القول في سائر الاشياء التي ذكرها ومع قيام هذا الاحتمال
لا يثبت الكون والفساد ثم يقول اذا ثبت هذه المسائل الاربع ثبت ان العناصر قابلة لان
تتصف مادة كل واحد منها بصورة الاخرى فيجب ان يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره
المسئلة الرابعة في ان الاسطقسات والاركان تسمية الاجسام الاربعة المذكورة اشارة
وتسمية هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان العنصرية لما تكلم في
صفات هذه الاجسام الاربعة اراد ان يبين انها هي اصول الكون والفساد الموجودين في عالمنا
هذا وانها هي الاركان الاول واعلم ان اعتبار كونها اركانا غير اعتبار كونها اصولا للكون
والفساد لان الركن جزء بسيط هو جزء ذاتي للعالم واصل الكون والفساد هو الذي يكون
محلا لها فكون هذه الاربعة اركانا امر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا للكون
والفساد امر يعرض لها لا بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد واحد
الاعتبارين مغاير للثاني ثم ان الشيخ تنبيها او الى هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا
وما بيانها هي الاصول الكائنات الفاسدات بعد ما قدم الاول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد
منها جزءا من اجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون
كل واحد منها اصلا للكون والفساد حالة له بالنسبة الى امر غير طبيعي له والامر الطبيعي

متقدم

متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها اركانا اصل كونها اصولا فلا جرم قدم كونها اصولا
فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله وبالحري ان يبتدي بما عرف دون الجزء المتقسم
حتى يوجد جسم مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق — والخفيف ح
كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء واعلم انا نحتاج الى بيان امرين احدهما تفسير الثقيل المطلق
وثانيهما بيان ان هذه الاربعة تكفي في ان يتم بها عود الاجسام المستقيمة الحركة فاما في
بيان ذلك يبين ان اركان عالمنا ليست الا هذه الاربعة اما الاول فالثقيل المطلق هو الذي لو لم
يمنعه مانع لا تطبق مركزه على مركز العالم حتى يكون راسبا تحت الاجسام كلها والخفيف
المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع يتحرك حتى يماس بسطحه سطح الفلك واما الثقيل الاضافي فانه
يفسر ذلك على وجهين احدهما هو الذي بطبيعته يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين جهتي الحركة
المستقيمة حركة الى الوسط لكنه لا يبلغه وقد يعرض له ان يتحرك على الوسط مثل الماء فانه اذا
حصل في حيز النار والهواء تحرك عنهما الى الوسط ولم يبلغه واذا حصل في حيز الارض بالقسر
وهو الوسط تحرك عنه بالطبع ليطفو عليه فلا جرم كان ثقيل الماء اضافيا من هذا الوجه
وثانيهما ان الماء اذا قيس الى الارض نفسها وكانت الارض سابقة الى الوسط فيصير الماء
عند الارض خفيفا فهو يكون ثقيلا اضافيا من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول
ولكنه مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنها
واما ذلك فباعتبار انه لا يريد من الوسط الحد الذي يريده الارض بعينه واذا عرفت الثقيل
المضاف فقس عليه الخفيف المضاف واما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل مضاف
اما اولا فلان الفصل يصير منفصلا حقيقة بالعبارة الاولى دون الثانية واما ثانيا فلان الوجه
الاول من الوجهين المذكورين في بيان ان ثقل الماء اضافي لا يقتضي عند التحقيق كونه اضافيا
لان حاصله يرجع الى انه لا يريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء وتسميته بالثقل
الاضافي من هذا الوجه يكون مجازا واما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة
فلا جرم كانت هذه العبارة اولى وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول لا نسلم ان في الهواء
ميلا صاعدا والا لكنا اذا بسطنا كفنا او مروحة في الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق كما
اذا وضعناه تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى السفل ولما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا ان
الهواء ليس فيه مدافعة وميل صاعد بيان الشرطية انا اذا ملانا الهواء صاعدا عسى انه ان
مطلوبه ان يلتصق بسطحه سطح النار كما انا اذا ملنا الارض هاوية بالطبع عسى انه ان تطبعها
نقطة من مركزها على مركز العالم وكان الارض ما لم تصر بهذه الحالة كان الميل

المستقل موجودا فيه بالفعل وكذا الهوا اما لم نصر بالحالة المذكورة كان الميل الصاعد موجودا
فيه بالفعل فاذا اسقطنا كفنا في الهوا او قمقمة فاها كان الهوا الذي تحت كفنا عند وصوله الى
الامر الطبيعي له موجبا ان يكون الميل الصاعد حاصلا فيه بالفعل والميل محسوس فوجب ان يكون
ذلك الميل محسوسا واما بيان ان هذه الاجسام الاربع تكفي في ان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة
الحركة فلانك قد عرفت ان الجهة الحقيقية اما الفوق واما السفل ووجب ان كل جسم يتحرك الى الجهة
فاما ان يكون مطلوبه الحصول في نفس تلك الجهة او القرب منها فان الاجسام المستقيمة الحركة
لا يمكن ان يزيد على هذه الاربعة فانها اما ان يكون طالبة لنفس الفوق او القرب منه او لنفس
السفل او القرب منه وقد عرفت ان النار طالبة لنفس الفوق فيمتنع ان يكون هناك جسم اخر مخالف
بالماهية للنار ويكون طالبا ايضا لنفس الفوق لما عرفت ان المكان الواحد لا يستحق جسمان
فلما كانت الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعة يستحق واحدا منها وجب ان لا يكون
هناك جسم اخر يكون ركنا من اركان هذا العالم ووجب ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا
للعالم واما بيان انها كافية في ان يكون اصولا للكون والفساد فقوله واستنادا لعقب
جميع الاجسام التي عندنا وحدتها منسية بحسب العلة الى واحد من هذه واعلم ان المراد منه
ان الاستقرا وتتبع احوال المركبات في حالتي تولدها وانحلالها دل على تركبها من هذه الاربعة
فانه لا بد وان يكون احد هذه الاربعة غالبا عليه واما بيان ذلك الاستقرا فهو الطريقة التي
يذكرها الاطباء في كتبهم في بيان ان الاسطقسات اربعة وهي مشهورة فلا حاجة بنا الى
ذكرها هاهنا بحثه في كون النار جزءا من المركبات وتعريف من وجهين احدهما وهو انا
نرى النار العظيمة تنطفي عند وصول الماء والارض اليها والاجزاء الصغيرة النارية التي في
اجزاء البدن التي هي مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية الغالبة اولى بالانطفاء وثانيها
ان تلك الاجزاء النارية اما ان يقال انها تولدت عن كرة الاثير واختلطت بالمني الذي منه يتكون
البدن او يقال انها تكونت هناك عقيب في المني والاول باطل لان نزولها عن كرة الاثير قسري
فلا بد له من قاسر والقول هاهنا قاسر يقتضي ذلك والثاني باطل لان انقلاب غير النار نارا
انما يكون عند حصول ما يقوى الاستعداد لقبول الصورة النارية وتضعف الاستعداد
لقبول سائر الصور والجزء الذي لا يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده
لقبول النار قد اضعف من استعداده لقبول النارية فيستحيل ذلك فكان هذه انقلابه نارا
فان قيل لما ذا سمى الشيخ هذا الفصل بانه اشارة وتنبيه فنقول لانه جمع فيه مطلوبين
احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد من
الاشارة

الاشارة وثانيها ان هذه الاربعة كافية في كونها اصولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد
من التنبيه والله اعلم المسئلة الخامسة في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة تنبيه
قال الشيخ هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة النفس لما تكلم
الشيخ على العناصر الاربعة واحوالها اراد في هذا الفصل ان يتكلم في كيفية تولد المركبات
عنها فذكر ان المركبات انما تخلق من هذه الاربعة لاجل امتزاجها لكن لا مطلقا بل بشرط ان
يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة ويكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسب
يكون كل واحد منها سببا لاستعداد المادة لقبول خلقة معينة والخلقة عبارة عن
مجموع اللون والشكل فان هذين الامرين اذا اعتبرا حصل هناك شيء واحد به يقال للشيء
انه حسن الصورة او قبيح الصورة لكن ليس المراد هاهنا من تلك الصورة النوعية والحاصل
العالية للمركبات ثلاثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم ان للمزاج كل جنس عرضا وله طرفا
افراط وتفريط متى جاوز ذلك النوع ذلك الطرفين بطل ذلك المزاج وايضا للمزاج كل
نوع عرض له طرفا افراط وتفريط متى جاوزهما ذلك النوع بطل ذلك النوع وعرض
النوع جزء من عرض الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من
عرض مزاج ذلك النوع وعرض مزاج الشخص من الصنف جزء من عرض مزاج ذلك الصنف
وكذا القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله وهذه يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع
فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان الخاصة
وانواعها ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من انكر حدوث الاشياء
بالمزاج فان انكساغورس واصحابه كانوا يقولون بالخليط وينكرون المزاج والدليل على هذا
المقام من دلائل الطبيعة والشيخ ما ذكرها واما قوله ولكل واحد من هذه صورة
مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة فالمراد ان لكل واحد من هذه العناصر الاربعة
صورة مقومة هي مبدأ الكيفيات المحسوسة فالصورة النارية عن الحرارة واليبوسة
والصورة المائية عن البرودة والرطوبة فاعلم ان اثبات الصور النوعية قد مضى في
النمط الاول وذكرنا ايضا على اثباتها دليلين الاول انه ربما زالت الكيفية المحسوسة
مع ان الصورة النوعية باقية فان الماء قد يسخن فتزول البرودة عنه وقد يجمد فيزول الميعان
عنه مع ان مائيته محفوظة في الوقتين وهذه الحجة لا تكفي الاستدلال بها على ان جرم
النار له صورة نوعية فان النار لا يعرض لها زوال الحرارة عنها حتى يبقى
منها هذه الحجة ولذلك الهوا لا يعرض هواء يعرض زوال الميعان عنه والارض لا يبقى

ايضا بعد زوال اليبس عنهما الثاني وهي الحجة العامة ان هذه الاعراض تقبل
الاشتداد والضعف وليس شيء من الصور بقابلة للاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان قابلة القدر المعين في التقوم ان زال فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك
اشتدادا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل بل الزائل ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد الذي
كان حاصلا في ذات المقوم بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الازدياد
ولقائل ان يقول الدليل الذي ذكرتموه من ان الصور لا تقبل الاشتداد والضعف قائم
بعينه في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا اشتدت فان لم يزل في تلك الحالة
امر البتة لم يحصل الاشتداد وان زال فالذي زال ان كان معتبرا في نوعية تلك الكيفية
كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا اشتدادا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوال امر
خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التي ذكرتموها قائمة فيهما فان هذه الدلالة
ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى والقياس يختل على كل حال ثم ذكر
بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات للهيولى ومعنى المقوم قد تقدم
في باب تعلق الهيولى بالصورة واما الاعراض فهي لواحق تلحق الشيء بعد تقومه حتى يكون متقوما
بالمحل ثم ثبت ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة
لماهيته وقد بينا معنى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها
النوعية فكان الحق عنده استحالة ان يكون للشيء الواحد صور لشيء مقومة في درجة
واحدة لا جرم بنى هاهنا على حل هذا الاشكال فزعم انها بانفرادها تنبعث عن تلك القوى
الطبيعية الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا تصدر عنها اكثر من الواحد الا
على الترتيب فهاهنا ان كانت القوة الطبيعية وحدها كان تاثيرها في عرض واحد ثم
بواسطته في عرض اخر وان كانت الصور كثيرة كانت ايضا مرتبة على هذا التاويل فان
قيل المقصود من هذا الفصل بيان امر المزاج فلماذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين
الكيفيات قلنا لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفيته والا لاستحال
المزاج بيانه هو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد ان ينفعل كل واحد عن الاخر فلا يخلو اما
ان يكون انفعال احدهما عن الاخر قبل انفعال الاخر عنه او معه والاول محال لانه اذا
انفعل احدهما عن الاخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب تنكسر سورته مغلوبا فيستحيل
ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه والثاني ايضا محال لان انكسار كل واحد
منهما معلول سورة الاخر والعلة مع المعلول في الزمان فلو كان انكسار كل واحد

منهما بالاخر مع انكسار الاخرى به والكاسر موجود مع المنكسر لزم وجود سورة كل واحد
منهما حال انكسار سورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم تكن صور هذه العناصر
غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح ان تفعل الكاسر
كيفية كل واحد منهما منفعلا بالصورة المقومة التي للاخر فحينئذ يكون الكاسر غير الكاسر عند
الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بان المزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة
كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياتها المحسوسة لا جرم اورد هذه المسألة هاهنا واما قوله
اذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت
بطلت لكل واحد من الصور النوعية وحصل لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا
باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول المزاج فيكون وجود الشيء
مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تاثير بعض اجزاء الممتزج في البعض اما ان
يكون قبل تاثير الاخر فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مغلوبا واما ان
يكونا معا فيلزم ان يكون الصورتان موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا
كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت ان على هذا التقدير يلزم مما ذكروه نفي
المزاج فصح قول الشيخ والا فلا امتزاج واما قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المتعلقة
عن قواها الى اخره فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل في المزاج وابطله ذكر بعده ما هو
الحق في هذا الموضع ولكن هاهنا دقيقة وهي ان حاصل القول في المزاج راجع الى بقاء
الطبائع النوعية التي لكل واحد من هذه الكيفيات الاربعة من حد السورة الى درجة الفتور
ولكنه ما اقام الدلالة الا في وقوع الاستحالة بين الحار والبارد واما في الرطب واليابس
فلا بد من هذه الالفاظ فوائد احدها انه انما قال استحالت في كيفياتها ولم يقل استحالت
كيفياتها لان الاستحالة حركة في الكيف والحركة في الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك
محال بل هو تغير الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين
هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف ويجب
ان يعتبر في الضدين هاهنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كيفياتها
المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر المزاج الثاني لا بد وان يكون
مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحينئذ لا يكون بينهما غاية الخلاف وثالثها ان قوله متفاعلة
فيها يعني العناصر يكون متفاعلة بصورها النوعية في تلك الكيفيات ورابعها ان قوله حتى
تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما يعني به كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث

تتدرج بالقياس الى الحار وتنتقص بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد تكون اقرب الى احد
الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون البعد وحرات القرب والبعد غير متناهية وجاميها
قوله متشابهة في اجزائها وهو المزاج وفيه دقيقة وهي ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبائع
كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فان الاجزاء حاصلة فيه بالفعل فتكون الكيفية القائمة بكل واحد
من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الاخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية كل واحدة منها
قد فترت عن سورتها فتكون الباردة عند فتور سورتها مشابهة للحارة عند فتور سورتها فهذا هو المعنى
بكونها متشابهة المسألة السادسة في اثبات الاستحالة وفيها فصلان وهم وتنبيه
ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة التفسير لما رجع حاصل القول في المزاج
الى كيفية تحدث عن استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه
القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيتان وجب ان يكون
اقسام الاستحالة ثمانية وهي هذه استحالة الارض رطبا او حارا واستحالة الماء حارا او يابسا
استحالة الهواء باردا او يابسا استحالة النار باردة او رطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم
الى كيفية جسم اخر صحة استحالة ذلك الجسم الاخر الى كيفية الاول فلا يلزم من صحة تسخن الماء صحة
تبرد النار لان النار والماء مختلفان في طبيعتهما فلا يلزم من صحة اتصاف احدهما بكيفية الاخر
صحة اتصاف الاخر بكيفية الاول لان المختلفين لا يجب تساويهما في الحكم والشيخ لم يذكرهما ولا في
شيء من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا واليابس رطبا بل قد اعترف في الشفاء بان
ذلك لم يتبين بالدلالة ولا دلالة ايضا على صحة النار باردة والهواء صلبا بل قد دل على ان النار تصير
ارضا على سبيل التكون بمعنى ان الصورة النارية تزول وتحدث الصورة الارضية ولكن لم يدل
على ان النار مع بقاء صورتها النارية يمكن ان تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذي
بينه هاهنا صحة صيرورة الماء حارا مع بقاء الصورة المائية وفيه ايضا اشارة ضعيفة الى صحة
استحالة الحار باردا ولكن اكثر الكلام في الصور الاول ثم اعلم ان منكري الاستحالة افترقوا
على ان جرم الماء لا يسخن فقط بل الذي يحس بحرارته اجزاء نارية مخالطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم
افترقوا بعد ذلك فرقتين فمنهم من زعم ان اجزاء نارية وردت على الماء مخالطة فلما اختلطت الاجزاء
الصغيرة جدا من اجزاء الحار والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء
النارية كانت كامنة في جرم الماء وفي الاجسام الارضية التي تحترق فلما برزت عن الكمون احس
بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر حججا في ابطال ذلك وهو ها
حجة الاول ان المحكوك والمخلخل والمخضخض قد يسخن من غير وصول نارية عن غيره اليه و

لما اراد ان يثبت ان الارض والماء قد يسخنان مع تعاطي طبعهما ولذلك الهواء قد يسخن فوق ما
يسخنه لطبعها الهواء ذكر الفاظا لابد منها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب
الارضي الذي ماسه جسم اخر لذلك مماسة قوية فهذا الجسم قد يسخن وقد دل على ان الارض قد
تسخن من غير وصول نارية عن غيره اليها واما المخلخل فقيد عليه ان التخلخل قد يكون من باب
الوضع وهو تفريق الاجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد بالمخلخل هاهنا
هو الثاني فان من اتى على الكبير بالنفخ الكثير والمنفوخ من وصول الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء
يصير متخلخلا جدا وبسبب ذلك يسخن فوق ما يسخنه الطبيعة الهوائية واما المخضخض فهو الماء
او الجسم الذي يغلب الماء عليه فانه اذا حرك كثيرا يسخن فهذا هو الغاية في هذه الالفاظ الثلاثة
الثاني وهو انا اذا اخذنا انائين متساويين في الرقة والكدورة من اناس احدهما مخلخل والاخر
مستحصف فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء
النارية في الاناء المخلخل اسهل من نفوذها في الاناء المستحصف لكان تسخن الماء الذي في الاناء المخلخل
مثل الماء الذي في الاناء المستحصف ولكان نسبة تسخن الماء الذي في احدهما الى الماء الذي في الاخر
نسبة احدهما الى الاخر في التخلخل والاستحصاف فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن ليس لنفوذ النار
وهو انا اذا ملانا الاناء من الماء وصممنا راس الاناء صماما سديدا وكان الاناء معدوم المسام فهنا
الاناء لا يخرج منه شيء من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع
ان يدخل فيه شيء من الاجزاء النارية اللهم الا ان يقال الماء الذي يكون فيه يصير مقداره اقل
ولكن الامر على الاستحالة لا يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب مثل هذا الاناء ان لا يسخن
ما فيه من الماء وان يسخن فانه يسخن قليلا فلما لم يكن كذلك بل كان تسخن الماء الذي في مثل هذا الاناء
اولى من تسخن الماء المحصور في الاناء المتخلخل المفتوح الراس علمنا ان التسخن ليس لما قالوه والرابع
ان العفص اذا ملي نارا وشد راسها شدا وثيقا او قد تحتها نارا عظيمة فانها تسخن وتخرج
منه صوت عظيم مع ان اكثر ما فيه من الماء قد انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلها في سائر المواضع
دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع مع ان الاجزاء الباردة لا تصعد
والعاقل لا يقول الذي يبرد فوق الجمد ليس الا جسم ارضي او هوائي اما الجسم الارضي فهو بارد
بطبعه فتكون برودته ليس بالاستحالة بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم يتم
الحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجة فانه لا شك في ان الهواء قد يبرد واذا
كانت طبيعته تقتضي الحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولنرجع الى شرح المتن
فاما الفاظ السؤال معينة واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حتى يحمى

من غير وصول نارية اليه فهذا هو الجواب الاول واما قوله واعتبر حال المشمّع مستحصف
وفي مستحصل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالقسر فيه على سبيل قوامه فهذا هو الجواب
الثالث قال صاحب الصحاح استحصف الشي اي استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماس
المشمس احدهما في اناء مستحصف والثاني في اناء متخلخل فان الاستحصاف يمنع من نفوذ
الاجزاء النارية التي لا تسخن الماء الا بغشوها فيه عند الخصم وكان يلزم ان لا يسخن الماء واما
قوله وهل الامتلاء من مصموم معلوم المقدار يمنع النفوذ في الشمع لمنع الغشو اذ كان لا يخرج
منه شي يتشربه حتى يخلف مكانه جاز تجدده فهو الجواب الثالث ومعناه ان الاناء التي لا يكون
فيها منفذ اصلا وضمنا انها شي ضما وشقافة لا يخرج منها الماء الا القليل ان خرج
وحينئذ لا ينفذ شي واحد من الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب ان لا يسخن واما قوله واعتبر
العاقر الصلاحة فهو الجواب الرابع واما قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد
من اجزائه لا يصعد لثقله فهو الجواب الخامس وهم وهلسه او لعلك يقول ان النارية
كامنة في العنصر والغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما قال يبرز منها الحك
يبرزها الحك والخضخضة واهمل ذكر الخلخلة لان الحاجة في الكمون انما كان في الحك والخضخضة
لانهما يسخنان جسما باردا اما الارض واما الماء فاحتاج الى ذكر الكمون واما الخلخلة فانها
تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم ان يقولوا الطبيعة الهوائية مستحصفة
والطبيعة الهوائية اذا لم تكن ممنوعة بالعائق فانها تفعل الفعل على اقوى الوجوه واذا
كان كذلك كان تاثير الخلخلة في تسخين الهوا مخالفة من الارضية والمائية انه يشتعل يقتضي
طبيعية فليس ذلك من الاستحالة في شي واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول بالكمون
في الحك والخضخضة ولا حاجة به اليه في الخلخلة ثم نقول ان الشيخ ابطال الكمون فانا نعلم بالضرورة
ان النارية التي تحس في جرم الزجاج المذاب يستحيل ان يقال انها كانت موجودة فيه عند كونها
ستاه اذ السقاف لا يمنع عن رؤية ما فيه وما وراءه فلو كانت النارية المحسوسة عند ذوبانه
موجودة فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن حسب الغضا لا يمكن
ان يقال انه كان موجودا فيه بل قيل انه ليس فيه من النارية الا الباقي بعد الجمر لكان ذلك
دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان يظهر
تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذ المدعى لما كان وجود امر محسوس كان عدم
الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالافيون
فان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم تلك الاجزاء لا يظهر للحس عند الرض
والرض

والرض فاذا جاز ذلك هنا فلم لا يجوز مثله في هذه المسئلة فان قالوا الافيون واشباهه
ليس فيه شي من الاجزاء النارية لكن فيه خاصية مقتضية للسخونة القوية في بدن الحي عند الانفعال
عنها كان ذلك قولا بانه يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطباء
لا يقولون به المسئلة التاسعة في احكام النار كيفية استحالة النار الساذج (?)
اعلم انه
لما رآها النفس المقصود من هذا الفصل بيان ان النار البسيطة عديمة اللون ولا
مرئية وانها انما تصير مرئية اذا تعلقت بجرم ارضي يشتعل بالضوء عنها واحتج على ان النار
البسيطة لا لون لها بما يرى من ان اصول الشعل شفافة مع ان النارية هناك اقوى وذلك
ذلك على ان النار البسيطة لا لون لها واستدل على ان النار الملونة ليست نارا بسيطة
بل نارا متعلقة باجسام ارضية بان الموضع المحسوس من النار وهو الضوء المستحصف
يمنع لها حائل عن مصباح اخر والظل انما يقع للاجسام الارضية فان قيل العذر عن الامرين
واحد وهو ان الاجزاء النارية عند اصل الشعلة منتشرة غير مستحصفة فلا جرم لم تحس
بها واما عند استحداد الصعود فانها تكون مستحصفة متكاثفة فلا جرم احس بها وصارت
وصارت بمانعة عن وصول ضوء مصباح اخر الى ما وراءها فنقول هذا باطل لان مبدا
النار هو اصل الشعلة والشي في اصله ومنبعه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع
فلما ذكرنا ان النار البسيطة شفافة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين
احدهما استحالة النار المركبة نارا بسيطة بحسب زوال الضوء فتصير شفافا وهذا هو
السبب الاكثري في انطفاء النيران التي نحس بها تحت الفلك وهي الشهب وثانيهما استحالة
النارية هواء والعصارة الكائنة الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثري في حصول
الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قوي النار على الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية
بالتمام فلا جرم يكون الدخان من النار القوية اقل منه في النار الضعيفة وهذا يشبه ايضا
بما يمكن ان يحتج به على ان النار في نفسها شفافة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء
الارضية ونرى انها كلما كانت الا وجدت اقل كان الضوء والحر اللهيب اقل علمنا ان الضوء
انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وقوع البكد عن ما سبقه فالمراد منه
ان الكلام كان في المزاج وسببه تكلمنا في اسباب الاستحالة وابطلنا القول بالكمون والبروز
واما الكلام في ان النار عديم اللون فهو غير لايق بما مضى بحسب النوع الا ان كلامنا كان في المزاج
وهو ليس من ذلك في شي ولكنه لا يتعلق بحسب الجنس ادخله المسئلة باحد عن شي فيه
احوال العناصر كما ان المسائل التي قبلها انما احتجنا عن ذلك دعانا الكلام بعد الاطلاع

على ما ذكرناه عند شرح المسئلة الثامنة في ذكر حكمه الله تعالى في خلق العناصر بقسميه
انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها التفسير لما قال الشيخ ان المزاجات انما
تركب من هذه الاصول الاربعة شرع رحمه الله تعالى في ذكر وهي انه خلق من هذه الاربعة امزجة
مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لانقص الصور عن الكمال
واقربها الى الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتتعلق به نفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف
والشيخ جرى في هذا الفصل على قانون الخطابة والا فكل مزاج مستعد لذاته لقبول صورة
وما كان بالذات لا يعلل لذاته استحال ان يكون بجعل غيره وسنذكر ذلك ما بينه في اول النمط
الخامس ان وجود المحدث وان كان بجعل فاعل ولكن كونه مسبوقا بالعدم ليس بجعل الفاعل
بل لذاته فلذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس
بالفاعل بل لذاته وايضا فكلامه مشعر بان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة
الحاصلة له اكمل وهذا امر يحمد حال المباحث الطبية يشهد بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها عن الاعتدال العظم فكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجلدة لقوة الحيوة والنطق
اولى من قبول القلب والروح لها ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب
ولما كان ذلك باطلا بطل ما قالوه والله اعلم النمط الثالث النفس الارضية
والسماوية الفصل الاول اما النفس فقد ذكرنا في تعريفها انها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة وشرح هذا الرسم مشهور في كتب المتقدمين وسائر كتبنا المصنفة في هذا العلم وانما
قال في النفس الارضية والسماوية ثم لم يعرف النفس مطلقا لان عند الشيخ اسم النفس لو قيل
على وجه يندرج فيه النفس الفلكية لم يندرج فيه النفس النباتية وبالعكس وقد ذكر ذلك مشهورا
في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق اسم النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك المحض فلا
جرم لما ذكر لم يقتصر عليه بل اردفه بما يزيل الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام
ثلاثة ويشتمل كل قسم على مسائل وبحث بان على سبيل ما ان شاء الله تعالى القسم الاول في
بيان ان النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانها واحدة وفيها ثلاث مسائل المسئلة الاولى
في بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصول اربعة تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل
هل اذا كنت صحيحا الى آخر التفسير اعلم ان المحققين عند الحكماء ان الذي يشير اليه كل واحد منا
الى نفسه بقوله انا ليس بجسم ولا بحال في الجسم والمقصود من هذا الفصل اثبات
انه ليس بجسم واما المقام الثاني وهو انه ليس بحال في الجسم فذكره بعد ذلك فنقول الدليل
على ذلك ان الذات المخصوصة التي لكل انسان قد تكون معلومة حالما لا تكون شيء من اعضائه
معلوما

معلوما فذلك يقتضي ان يكون ذاته المخصوصة مغايرة لكل اعضائه وبيان الاول من وجهين
فان فرض انه يستحيل ان يغفل الانسان عاقلا عن ادراك ذاته المخصوصة ثم متى علم الغرض
وبرهانه على ذلك ولكن يمكن ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل اعضائه
اما المقام الاول فهو المقصود من هذا الفصل ولا بد اولا من تقديم مقدمة وهي ان للانسان
والبتة في الغفلة فاولها ان يكون صحيح المزاج محسا بالمحسوسات وتعقلها وثانيها حالة النوم فانه
لا يعقل الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حالة السكر فان الغفلة فيها اشد حصولا منها
حال النوم لان الحواس الباطنة مختلة في هذه الحالة ورابعها ان يعرض الانسان كونه بحيث
لا يتصل اجزاؤه ولا تتلامس اعضاؤه بل يكون اعضاؤه متفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء
طلق فان في هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره واذا فرضنا كونه بحيث لا يتصل اجزاؤه لان اجزاء
الحيوان اذا كان بعضها متصلا بالبعض حصل لكل واحد منها شعور بما اتصل به فيكون له
في تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لا تتلامس اعضاؤه ثم متى كانت
اجزاؤه غير متصلة واعضاؤه غير متلامسة كانت الاجزاء والاعضاء متفرجة لا محالة وانما
فرضنا كونها معلقة في هواء طلق اما كونها معلقة فلانها لو كانت موضوعة على جسم صلب
لانفعلت عنه فحصل له به شعور واما الهواء الطلق فلان الهواء لو كان حارا او باردا
او متحركا او غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة فيه شعور بتلك الكيفيات فيحصل لها
بغيرها شعور جهدا هو الغاية في المراتب التي ذكرها الشيخ وانه لم يقدم بعضها على
البعض ثم ان الشيخ بعد ان اطنب في ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان في جملة هذه الاحوال
لا بد وان يكون مدركا لانية ذاته اي لكونها موجودة فاذن يرجع حاصل كلامه في
هذا الفصل الى ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شيء من الاحوال اصلا ثم انه
لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير ان يكون محتاجا الى البرهان
فلم يذكر حجة عليها اصلا ولم يبين ايضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراك ذاته لكنه
هل يمكن ان يغفل عن ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان ننظر في هذه المباحث فنقول
اما ان تلك القضية هل هي اولية ام لا فالحق انه لا يكون اولية لانا اذا عرضنا على
عقلنا هذه القضية ونحن انا ندرك انفسنا حال النوم والسكر وعند تفرق الاعضاء
وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء نجد القضية الاولى في الجلاء والظهور مثل
القضية الثانية بل الانصاف انا نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذن لا بد من تصحيحها بالحجة
واعلم ان كل ما ذكره الشيخ يدل على ان الانسان ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته

أنّا نعلم ليس كل ما دل على أنه يدرك ذاته أبدًا فإنه يدل على أنه يمتنع أن لا يدرك ذاته أبدًا
فقوله الدليل على أنه يدرك ذاته أبدًا أنا لو قدرناه غافلاً عن إدراك ذاته ثم قدرنا وصول
مؤلم أو ملذ إليه مثل أن يضرب أو يقرب النار إليه أو يمنع من وصول النسيم إليه فلا يخلو
إما أن لا يحصل لديه شعور أو يحصل فإن لم يحصل لديه شعور فهو ميت وليس بحي وإن حصل
له شعور فإما أن يكون شعوره بالمؤلم والملذ لا من حيث إنه مؤلم له أو ملذ له أو من حيث
إنه كذلك فإن كان الأول لزم أحد أمرين إما أن لا يتعيّن عما يؤذيه أو يتعيّن عما يؤذي
غيره مثل الفعاضة [?] عما يؤذيه لأن ما يؤذي غيره يشارك ما يؤذيه في أصل كونه مؤذيًا
شعوره بهذا القدر إن كان يقتضي الانقباض والتألم وجب أن يحصل الانقباض والتألم
من شعوره بأنه حصل لغيره ما يؤذيه وإن كان لا يقتضي الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعيّن
القسم الثاني لكن علمه بأنه يؤذيه علم بإضافة المؤذي إليه والعلم بإضافة أمر إلى أمر
متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب أن يكون علمه بنفسه حاصلاً له قبل علمه بحصول
ذلك المؤذي له فثبت بهذا أن الإنسان لا يغفل في شيء من هذه الأحوال عن إدراكه لذاته واعلم
أن هذه الحجة تقتضي أن يكون حال سائر الحيوانات كذلك أيضًا وأما الذي يدل على امتناع أن
يغفل الإنسان عن إدراكه لذاته فهو أن يقال إن إدراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك
في المدرك فعلمي بذاتي إما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال
لاستحالة الجمع بين المثلين ولأنه ليس أحدهما بالحالية والآخر بالمحلية أولى من العكس لتساويهما
في الماهية فيلزم أن يكون كل واحد منهما حالاً ومحلاً وهو محال وإما أن يكون عبارة عن
مجرد حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل أن ينفك له
بالحسد [?] فإذن إدراك الشيء لذاته يستحيل أن ينفك بالفعل وقال المحقق [?] عن [?] فاسد [?]
والأول أضعف فهذا هو الكلام في أن الإنسان لا يغفل عن ذاته فقط [?] كما إذا
يدرك جسده وعضله [?] وتعرفه ذاتك إلى آخر الفصل لما ذكر أن الإنسان شاعر بذاته دائمًا
أراد أن يبحث عن الشاعر هاهنا ما هو والمشعور به ما هو فذكر في هذا الفصل أقسام
الشاعر فإن الشاعر من الإنسان بذاته إما أن يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله
أي المدرك أحد مشاعرك مشاهدة وإما أن يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك
الشيء هو العقل أو القوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله أم عقلك وقوة غير مشاعرك
وما يناسبها ثم إنه قسم هذا القسم الثاني إلى قسمين آخرين لأنه لو كان الشاعر من الإنسان بوسط أو لا
بهويته شيئًا غير هذه الحواس الظاهرة فإدراك ذلك الشيء لتلك الهوية إما أن يكون
بوسط

بوسط فالحاصل أن الشاعر من الإنسان بذات الإنسان إما أن يكون هو الحواس الظاهرة
أو غيرها فإن كان غيرها فإما أن يكون شعوره بتلك الهوية بوسط أو لا بوسط ومقصوده
أن يبطل القسمين الأولين حتى يتعين القسم الثالث فأما إبطال القسم الأول فذلك لأنا في الفصل
الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولأجله فرضنا الأعضاء غير متلامسة
بل معلقة في الهواء الطلق وأما إبطال القسم الثاني فقد اكتفى في إبطاله هاهنا بمجرد الاستبعاد
إلا أنه في الفصل الرابع من هذا النمط أقام البرهان على بطلانه فهذا تفهيم ما في هذا الفصل
تنبيه [?] أتحصل أن المدرك منك هو ما يدركه بصرك من إهابك إلى آخر الفصل
لما بحث عن الشاعر أراد أن يبحث عن المشعور به فقال ذلك الشيء إما أن يكون هو
الأجزاء الظاهرة أو الباطنة ثم إنه أبطل الأول بوجهين أحدهما أن الأجزاء الظاهرة لو انسلخت
فإن الإنسان يجد نفسه بعد ذلك الانسلاخ غير ما كان قبل ذلك الانسلاخ وهو المراد
من قوله إنك إذا انسلخت عن إهابك [?] كنت أنت أنت وثانيهما أن الشعور بالأعضاء الظاهرة
لا يحصل إلا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في الإنسان الذي تعطلت حواسه وهو المراد
من قوله كما في الوجه الأول من الفرض أعطلنا الحواس عن أفعالها وأما القسم الثاني وهو
باطل لأنا لا نعرف شيئًا من الأجزاء الباطنة إلا بالتشريح مع أنا قبل ذلك التشريح ما كنا غافلين
عن إدراك أنفسنا وأما القسم الثالث وهو أن لا يكون المشعور به شيئًا من الأجزاء بل
الجملة فلا يخلو إما أن يكون المشعور به جملة مطلقة أو بعض الجملة والأول باطل لأنه ليس
معلومي من نفسي ثبوت جملة ما مبهمة وذلك ظاهر لما تجده من نفسك والثاني أيضًا باطل
لأن إدراك هذه الجملة يتوقف على إدراك أجزائها ونحن قد فرضنا الكلام في الوقت الذي غفلنا
فيه عن إدراك أجزاء الجملة فثبت بما ذكرنا أن الإنسان قد يعلم أنيّته حال ما يكون غافلاً عن
بدنه وعن جميع أجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فإذن هوية الإنسان ليست بجسم
وإذا لم يكن جسمًا لم يكن من الأمور التي تدرك بالحس ولا بالقوة التي تشبه الحس وما يشبهه
من الخيال والوهم وتشبيهه بالشيء [?] ولعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي إلى آخر
الفصل لما ذكر في الفصل الثاني أن الشاعر من الإنسان بنفسه إما الحس أو غيره فإن
كان غيره فإما بوسط أو لا بوسط ثم أبطل الأول بما مضى حاول هاهنا إبطال القسم
الثاني وهو أن يكون ذلك الشعور بواسطة شيء آخر والدليل عليه وجهان أحدهما أنا في
الفرض الذي ذكرناه في الفصل الأول بينا أنه مع كونه غافلاً عن كل الأشياء لا يغفل عن ذاته ولو
كان شعوره بذاته استدلاليًا لما صح ذلك الثاني أن علمي بنفسي لو كان ببرهان لكان ذلك البرهان

اما برهان اللم او برهان الان والاول ظاهر البطلان لاني اعلم نفسي قبل ان اعلم سببها
واما الثاني وهو الاستدلال عليها بفعل من افعالها فلا يخلو اما ان يستدل عليها بالفعل
المطلق او بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعي فاعلا مطلقا ولا يجب ان
يكون ذلك الفاعل هو هو والثاني باطل لان العلم بالفعل من حيث انه مضاف اليه موقوف
على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه فيلزم الدور وانه محال فقد
تخلص من مجموع ما مر ان الشاعر من الانسان بنفسه ليس هو الحس الظاهر ولا ما سببه
بل قوة اخرى وان ادراك تلك القوة لهوية الانسان ليس بحجة ولا برهان وان المشعور به
ليس من الاجسام فثبت بمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست بشيء من الاجسام
واعلم انه يمكننا بيان ان هوية الانسان ليست جسما بان نقول لا شك انه قد يعقل الانسان
ان يكون عالما بوجوده وهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لغير
المعلوم فهويته مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن التطويلات التي
مرت وهو معارض بالنفس فان كل احد يعرف ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر بباله تصور
النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك الكلام فهو عذر عن هذا الكلام بطريق
الاول المسئلة الثالثة في بيان ان النفس ليست بمزاج وهو فصل واحد اشارة
هو ما يحرك الحيوان بشيء غير جسميته الى جهة النقص لما مر ان هوية الانسان ليست جسما
اراد ان يبين ان الحركة الارادية والادراك ليس بجسميته ولا لمزاج بدنه فاما انه ليس لنفس
الجسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها فلو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية لوجب
حصولهما في كل الاجسام وذلك محال واما انهما ليسا للمزاج فاعلم ان الشيخ قرر ذلك بماخذين
فبين اولا ان خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا تليق بالنفس اما الماخذ
الاول فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة فاحتج اولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست
بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركة الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت
الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج مانع كون تلك الحركة عن تلك الجهة التي
تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم في جهة الحركة الارادية
في العلو عند الاعياء لا يكون هذه الحركة سريعة فقد حصل هاهنا مانع للنفس عن حال الحركة
وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي العلو فان قيل لم لا يجوز ان يقال المحرك الى فوق هو
المزاج والمانع هو الطبائع العنصرية المخصوصة من الاجزاء المركبة فنقول لان الكيفية المزاجية
من جنس كيفيات تلك البسائط فيستحيل ان يصدر عن ضد مقتضيات تلك الكيفيات البسيطة
فما الذي

ان تقول الكيفية الحاصلة عند المزاج مخالفة بالنوع للكيفية الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية
فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احديهما ضد مقتضى الاخر الثاني ان المزاج قد يمانع النفس عن نفس
الحركة التي تفعلها وذلك في الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج يحركها الى اسفل لما
في العضو من الجوهر الثقيل فيتشبث بركت الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس
فيحس فيما يحرك العضو الى اسفل لا يحرك الى فوق فيكون المزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن
الحركة التي تفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال
بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هي المزاج لما حصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان
شبيها باللامس لا ينفعل عنه فلا يحصل له به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا فعند اجتماعهما
لابد وان يتغير كيفية مزاج اللامس اعني انه يزول الكيفية الاولى ويحصل كيفية اخرى واذا
كان كذلك فالشاعر بالملموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك شيئا ولا الكيفية الحادثة
لانها بالنسبة الى الملموس مشابهة والشبيه لا يحس بشبيهه والا لما حال حدوثها لا انفعال ومع اخرى
واذا لم ينفعل وجب ان لا يحصل الاحساس فهذا هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس
ليست بمزاج واما الماخذ الثاني وهو الاستدلال بحال المزاج على انه ليس هو النفس فالدليل
عليه ان المزاج كيفية تابعة للعناصر المختلطة ولكل عنصر حيز معين فاذن كل مركب فان اجزاءه
متساوية بالطبع الى الافتراق فلابد لاجتماعها من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية الحاصلة بعد
اجتماعها لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاجزاء والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والذي يوجد
لا يكون قبل وبعد فالنفس التي هي جامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فلو
قيل كما ان المزاج لا يحدث والعنصر عن اقتضاء الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجز ان يكون
المزاج علة لذلك الاجتماع فلان لا يجوز ان يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متاخرة
في الوجود عن وجود المزاج كان اولى فنقول الجامع لمادة النطفة من الاجزاء المختلفة الطبائع
نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب
الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذي كان موجودا بنفس كل انسان
حافظة لاجتماع العناصر التي جمعتها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد
ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع للاجزاء
عند تولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظا
لذلك الاجتماع ومورد اعليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء فبهذه الوجوه ان النفس ليست
من الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الاعراض بل هي شيء حافظ جامع لاجزاء العناصر

مقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام كما في الحيوانات وقد لا تكون كما في الانسان
وذلك نظر آخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله فهو الذي يحرك الانسان يعني غير جسميته فاعلم
ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسميته ولا امزاج جسميته واما قوله الذي
يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاعياء واما قوله
بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثالثة واما قوله لذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج
جسميته الذي يمنع عن ادراك الشيء ويستحيل عن لقاء الضد فكيف يلمس به فهو اشارة الى ما
تقدم من ان الجسم اذا لقي الشيء ما انفعل عنه ولم يدركه وان لقي الضد استحال لنفسه ويعرف
وما عدم استحاله ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد
المحوجة فكيف لا يكون قبل ما تعده فهو الذي قررناه في المأخذ الثاني واما قوله وهذا
الانسان كما يلحق الجامع الحافظ وهو او عدم يتداعى الى الانفكاك معناه انه متى لحق النفس
ان يجمع اولا اجزاء البدن بالتغذية والتنمية ثم يحفظ بما يضيفها او عدم فانه يزول ذلك
الاجتماع وتتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء
آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك فمعناه ظاهر
وانما قال يتصرف في اجزاء بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته
يؤثر في البدن المسألة الثالثة في وحدة النفس وكيفية تأثيرها عن البدن وتأثر البدن
عنها فصل واعلم اشارة بهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق الى آخره
التفسير لما ثبت ان الشيء الذي يشير اليه كل واحد منا بقوله انا وانه ليس بالجسم والمزاج
الجسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك
الشيء واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشيء هو هوية الانسان وكل احد فانه يقطع
بانه شيء واحد لا شيئين فاني اعلم بالضرورة اني لست شيئين بل شيئا واحدا فهذا لم يشتغل باقامة
الحجة الواحدة واما قوله وله فروع وقوى منبثة في اعضائك فلانا اعلم ان النفس لما كانت واحدة والشيء
الواحد يستحيل ان يكون مبدأ للافاعيل المختلفة عند الشيخ ثم ان الافاعيل الحيوانية قد يقع فيها
ما يكون متضادا فان الغضب يزاول ضد ما يزاوله الشهوة فلا بد وان يكون للنفس قوى وان
تكون النفس مبدأ لها اذ لو كان كل واحد من تلك القوى مستقلا بالفعل بنفسه لم يكن فعل بعضها
معاندا لفعل البعض الآخر فاذا ثبت ان النفس مبدأ لتلك القوى ومستعملة لها كان اشتغال
كل واحد منها بفعله مضادا او مانعا لاشتغال الآخر بفعله وبيان ذلك ان النفس لما كانت مبدأ
لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وبتلك العلاقة يتأدى انفعال

تلك

تلك القوى الى النفس ويتأدى انفعال النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا انفعلت
القوة الحاسة او الشهوانية او الغضبية بمعقولها وتأثرت عن ذلك المتعلق تأدى الآثار من
تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر من النفس ويصير عادة وخلقا وملكة مستقرة واما
الثاني فكما اذا افكرنا في عظمة الله تعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتأدى الى
القوى المنبثة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصة حتى يقشعر جلد الانسان
ويقف شعره قال صاحب الصحاح قف شعري اي قام من الفزع واعلم ان هذا الكلام في
هذه القوى وفي كيفية نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سيأتي
بعد ذلك على وجه ابسط مما ههنا ان شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الفصل ذكر
ان تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة اخرى تقبل الشدة والضعف ولولا ذلك لما
كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب والعفة او الفجور من البعض ولما كان كذلك
دلنا ذلك على ان هذه الاستعدادات هيئات راسخة باقية في النفس سواء وجدت الافعال
او لم توجد والقسم الثاني من هذا النمط من احكام الادراك المسألة الاولى
في ماهية الادراك وفيها فصل واحد اشارة ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة
عند المدرك الى آخره التفسير انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها اراد ان يتكلم
في قواها ثم ان القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى الى مدركة ومحركة ومن هذا الموضع
الى الموضع الذي سماه تكملة النمط في بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى آخر النمط
في بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام في القوى المدركة على الكلام في القوى المحركة
لان الحركة الاختيارية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فيكون التحريك
متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن
القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجات وان كان هذا المذهب باطلا لانه لم
يجوز احد خلو الحيوانات عن القوة المدركة فلما كان الادراك متقدما على التحريك
طبعا استحق التقديم وضعا ثم ان الكلام في القوة المدركة فرع على الكلام في حقيقة
الادراك لا جرم تكلم اولا في ماهية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة
فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول
حقيقة المدرك في ذات المدرك وثانيهما ان ذلك ليس فادراك الشيء هل هو نفس
هذا الحصول ام لا والخلاف واقع في هذه المسألة فلنفرع من المطلوبين ونحن نتكلم
فيه بعون الله وتوفيقه ثم نرجع الى تفسير الفاظ المطلب الاول في بيان ان

اذا تصورنا
ادراك الشي لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك والدليل عليه انا
امورا لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الاشكال الهندسية او لا
يكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضي كون ذلك المتصور
متميزا عن غيره وكلما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا لان العدم الصرف لا يكون فيه امتياز
وتخصيص ولو جاز في العدم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل
لجاز في هذه الامور التي يتميز بعضها عن البعض بالصفات ان يكون معدومة وذلك خروج عن
العقل وقول من قال ان تلك المتصورات غير متميز بعضها عن البعض قبل وجودها بل نحن قبل وجودها
نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن فيها الا ما
يشير العقل اليه ويحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بكون بعضها متميزا عن البعض عند الوجود
واذا ثبت ان الاشياء التي نتصورها لا بد ان يكون موجودة والظاهر انها غير موجودة في الخارج
اذ الكلام مفروض في هذه الاشياء فلا بد ان يكون موجودة في الذهن وهذه هي الحجة المذكورة
في الكتاب ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة لا تفيد ان الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك
بل لو انها صحت فانما تفيد ان المدرك لا بد ان يحصل في الذهن فاما ان الادراك نفس ذلك
الحصول او امر اخر مشروط بذلك الحصول فانه لا يظهر منها الثاني ان الادراك الذي يمتنع
حصوله الا عند حصول مدركه في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل
بهذه الحجة على انها عبارة عن حصول صور المدركات في تلك القوى لاحتمال ان يقال ان تلك
الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين
القوة الباصرة وبين المرئي الموجود في الخارج من غير ان ينطبع صورة المرئي في القوة
الباصرة او في محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس بل الادراكات التي يمكن
حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يقدح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشي
يستدعي وجود ذلك الشي فاذا لم يكن الشي موجودا في الخارج استحال ان يكون الادراك
عبارة عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول الادراك والشعور على
حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج عليه بحجة عامة في الادراكات العقلية والحسية
وبادلة خاصة تخص كل واحد واحد من تلك الادراكات اما الحجة العامة وهي انه لا معنى
للاتصاف بالشي الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة والحرارة
والبرودة لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستديرا مستقيما حارا باردا
وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم من وجهين الاول انا لا نقول ان من عقل الاستدارة

فانه

فانه يحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها ومن
عقل النار فانه لا يحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورتها وشبهها الثاني ان النار ليست
عبارة عن الشي المحرق على الاطلاق بل عن الشي الذي اذا وجد في الخارج كان محرقا واذا
كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت في الذهن الا انها لا تكون محرقة لان شرط كونها محرقة
كونها موجودة في الخارج ولكنها تكون نارا لانه يصدق عليها حينما تكون في الذهن
انها ماهية لو وجدت في الخارج لكانت محرقة الثالث انا لا نعني بحصول مثال ماهية المعلوم
فينا الا كوننا عالمين به وذلك مما لا نزاع فيه لانا نقول اما الاول فهو باطل لان الذي سميتموه
مثال الاستدارة وصورتها اما ان يكون حقيقتها حقيقة الاستدارة او لا يكون فان
كان الاول فمن عقلها فقد حصلت فيه حقيقة الاستدارة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة
مستديرا لانه لا نفهم من المستدير الا ما حصلت الاستدارة فيه واما ان لم يكن حقيقتها
حقيقة الاستدارة لم يكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة في الشي العاقل
وهو المطلوب واما الثاني فهو باطل من وجهين اما الوجه الاول فلانا اذا عقلنا ان
النار هي التي اذا وجدت في الخارج لزمها الاحراق فلا بد لنا من تعقل الاحراق لان علمنا
بان شيئا يلزمه شي اخر بشرط مخصوص موقوف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا
كنا قد عقلنا الاحراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في
ذهننا الاحراق فيكون الذهن محترقا لانه لا معنى للمحترق الا ما فيه الاحراق اللهم الا ان
يقال انا لا نعقل حقيقة الاحراق بل نعقل منه انه الامر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند
وجوده في الخارج لكن كلامنا في ذلك اللازم الخارجي ككلامنا في الاول وبالجملة فتعقل
النار يستدعي اما تعقل حقيقتها او تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم
المحال الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه
وجودا او لا يكون والاول محال فان لفظ الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك
اللفظي باتفاق الحكماء وبالبراهين المذكورة في مواضعها والثاني يبطل قسميهم لان الذهن
ايضا ان يكون محل الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو انما يحكم الاتصاف بالوجود فان
لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذن يجب ان يوجد هذه
المعقولات فيه وهو المحال اما اولا فلانه يجب ان يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون
ملونا مستديرا بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان يعقل هذه
الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبياض والعلم بمضادة

في الشيء علم بنسبة شيء الى الشيء والعلم بنسبة شيء الى شيء مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين
واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى فرق بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن
لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود وهذا مكابرة والذي يقال من ان الانسان الذهني
كلي فهو كلام خارجي لا حاصل له لان الموجود في الذهن صورة جزئية موجودة في نفس جزئية
كيف يكون كلية واما ثالثا فلم يكن الذهن محل الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون
التعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع ان
يكون للحصول وللتحصيل انطباع في العقل او في الخيال وعن الثالث ان المطلوب بالبحث ليس كوننا
عالمين بشيء فانه معلوم بالضرورة فلا حاجة فيه الى الدلالة انما البحث عن ماهية هذا العلم
المتفق وهم زعموا انه عبارة عن حصول المعلوم في العالم وههنا لم يتعرضوا للاثبات ولا
الابطال واما الادلة الخاصة فاحتجوا على ان التخيل لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة
المتخيلة في الخيال بان قالوا لو وجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في
جسم او جسماني او لا في جسم ولا جسماني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل
اذ لا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذن بطل القول بالانطباع
اما انه يمتنع ان يكون محلها جسما او جسمانيا فلوجوه الاول لو كان محل الصورة الخيالية جسما
لكان محل الصورة العقلية التي يتصورها جسما لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انا
اذا ابصرنا زيدا وتخيلنا صورته امكننا ان نحكم عليه بانه انسان او انه ليس بفرس والانسان
والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشيء على شيء فان ذلك الحاكم بعينه يجب ان يكون متصورا لكلا
الطرفين لان ذلك تصديق فلانه مسبوق بتصورين فاذن المدرك للشخص المعين اما بالابصار
او بالتخيل هو بعينه يكون مدركا للانسان الكلي والفرس الكلي ولو كان الذي فيه الصورة الخيالية
جسما او جسمانيا لكان المحل جسما او جسمانيا ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي والفرس
الكلي جسما او جسمانيا فقد ثبتت الشرطية ولقائل ان يقول هذا انما يلزم ان لو كان الادراك
نفس حصول الصورة فقط فاما اذا جعلناه مغايرا له لم يلزم الاحتمال ان يكون محل الصورة
الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب التالي فهو متفق عليه بين الحكماء فلزم كذب
المقدم الثاني انا نتخيل بحرا من زئبق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصورة
المتخيلة في جسم او جسماني لكان عند انطباع العظيم في الصغير وانه محال وسيأتي الاعتذار عن
ذلك والجواب عنه ان شاء الله الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم
لاجتمع في ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه مثلان وانه محال بعينه ان الصورة الخيالية

يستحيل حصولها في الجسم وهذا الوجه بعينه يستحيل ان يكون حصولها في شيء جسماني واما
ان محل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لا يكون جسما ولا جسمانيا فلوجوه الاول ان تخيل الجسمية
او المقدار اذا استدعى حصول الجسمية والمقدار في المحل فالشيء الذي يحل الجسمية والمقدار
لا بد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولا نعني بالهيولى الا الشيء القابل للجسمية والمقدار فاذن
الشيء الذي يحل الجسمية والمقدار جسم متقدر وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الثاني
انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من
المربعين الطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها لان المربعين من تمام ماهيتهما
لا اختلاف بينهما في الماهية ولا في لوازمها فاذن ذلك الامتياز في العوارض واختلاف
اشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج لان
الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج فاذن ذلك القابل هو
الذهن فلو كان محل كلتي الصورتين شيئا واحدا لاستحال ان يختص احدهما بعارض دون الاخر
فاذن لا بد وان يكون محل كل واحد من المربعين مغايرا لمحل المربع الاخر فاذن محل هذه الصورة
الخيالية لا بد وان يكون منقسما فيكون جسما او جسمانيا فقد ثبت ان يكون محل الصورة الخيالية
جسما او جسمانيا او لا يكون جسما ولا جسمانيا واما الذي يدل على ان الابصار لا يستدعي انطباع
صور المرئيات في البصر فوجوه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في
الصغير لا يقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها صورة نصف كرة العالم
وانها لم لا يجوز ان يقال الصغير لا ينطبع فيها الا ما يساويها في المقدار الا انه ينطبع فيها
في اوقات متعاقبة صور اجزاء المبصر فيظن الانسان انه ابصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة وان
لم يكن كذلك وانها لم لا يجوز ان يقال الصغير ينطبع فيها صورة تساوي صورة نصف العالم في
السطح وان لم يكن مساوية لها في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين
اتفقوا على انه لا ينطبع في المرآة صور المرئيات واحتجوا عليه بوجوه منها انه اذا انطبعت
صورة شيء في شيء فما دام لم يتحرك القابل او الفاعل استحال ان يتغير موضع تلك الصورة بتغير شيء
ثالث لكن الانسان اذا رأى صورة الشخص في موضع معين من المرآة ثم انتقل عن مكانه رأى صورة
ذلك الشخص في موضع آخر من المرآة فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس
هناك صورة منطبعة في موضع معين ومنها انه لو كان هناك صورة منطبعة لكانت اما ان تكون
منطبعة في ظاهر المرآة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انه ليس يرى صورة المرئي منقشة
على ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كأنها غائرة فيها ثم انها تقرب من الرائي عند قربه اليها وتبعد عنه

عند بعده عنها والثاني ايضا باطل لان عمق المرآة مظلم كثيف لا ينطبع فيه شيء من الصور وبتقدير
ان ينطبع ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس للمرآة هذا
الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه ابطلوا
القول بانطباع صورة المرئيات في المرايا فاما قولهم الثاني فهو باطل لان العين يجب ان لا تحس
بمقدار نفسها ابدا وان لا تحس بالشيء العظيم ابدا لانه اذا ابصر شيئا يساوي مقدارها فاذا
ابصر آخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية ابصاره للشيء الاول او لا يبقى فان بقي فقد ابصر دفعة
واحدة اعظم من نفسها مع انه لا ينطبع فيها ما هو اعظم منها فاذن لا يتوقف الابصار على الانطباع
وان لم يبق وجب ان لا يبصر الانسان قط في عمره شيئا عظيما لانه دائما لا يبصر الا مقدار نقطة
الناظر واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم
في المقدار وان كان يقبل مثله في الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لا يكون
بالانطباع فبطل القول بالانطباع الثاني ان الرطوبة الجليدية اما ان تكون ملونة او لا تكون فان
كانت ملونة انطبعت الاشباح في ظواهرها ولم تتأد الى ما وراءها لكنهم اتفقوا على انه يتأدى
الشبح المنطبع الى ملتقى العصبتين والا لكنا نبصر الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل
واحدة من الجليديتين شبح آخر وان لم تكن ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لا ينطبع فيه الصورة
فهذه هي الوجوه التي يمكن ان يتمسك بها مثبتوا الانطباع ونفاته والوجه الذي عليه تعويل
المتقدمين مبني على انا ندرك ما لا وجود له في الخارج وهو مبني على نفي المثل الافلاطونية وما
فيه الدلالة القاطعة على فسادها فالوجوه التي عول النفاة عليها فهي قاطعة غير محتملة
المطلوب الثاني في انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم
ان بتقدير صحة القول بالانطباع لا بد من البحث عن ان الادراك هل هو نفس انطباع تلك
الصورة ام لا وكلام الشيخ مضطرب جدا في هذه المسألة اما في هذا الموضع من هذا الكتاب
فهو مشعر بالوجهين على ما تقرر عند الخوض في شرح المتن واما في النمط السابع من هذا
الكتاب فحيث بين ان تعقل المعلوم لا يقتضي تغير الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك تغير الكيفية
وكلامه يدل على انه نفس حالة اضافية وراء ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس
حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة
في العقل او بينها وبين المتقرر في الخارج ولنبين هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بوجهين
مشتركين بينها ثم في كل واحد من اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول
ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن
حصول

حصول حقيقة السواد للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل
له والثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله لا يقال هذا انما يلزم لو قلنا ادراك السواد عبارة
عن حصول السواد لشيء كيف كان ذلك الشيء ونحن لا نقول ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة
عن حصوله للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لا جرم لم يلزم من حصول السواد
له كونه مدركا لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون
حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن
ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء له
اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المادة وهذا المعنى غير ثابت
في حصول السواد للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول
اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شيء له الادراك كما ان المفهوم من الناطق
شيء له نطق وان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء
الذي حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا الشيء الذي حصلت له الصورة انه غير مدرك
لها نازل منزلة ما يقال انه حصلت الصورة له وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة
الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة
السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشيء نفس ادراك حقيقة السواد
واما الثاني فهو ظاهر البطلان ايضا لان كون النفس عالمة بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس
ذاتها اما اولا فلانه يلزم ان لا يعتبر في كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد
لها وذلك يقدح في اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان تكون النفس عالمة ابدا بالسواد وليس
ايضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب ان يكون مثلا للسواد
الحاصل في الجسم واذا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد في الذهن وذلك
اعتراف بفساد قولهم فاذن هو امر زائد على ذات النفس وذات السواد الحاصلة فيها وذلك
اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد وللنفس التي انطبع السواد فيها وهو المطلوب واما
الثالث فهو ركيك لان السواد المنطبع في الذهن اما ان يكون مساويا للسواد الخارجي
في تمام الماهية او لا يكون فان لم يكن فهذا ليس علما بالصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول
تلك الصورة هو نفس العلم بتلك فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك
الماهية وان كان كذلك فاما ان يكون الادراك عبارة عن تلك الصورة او عن امر زائد على
تلك الماهية اعني عنها او عن امر زائد حصل هناك والاول قد بطل والثاني باطل لانا

يعلم بالضرورة انه ليس العلم امرا عدميا وايضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس
حصول تلك الصورة بل هو امر زائد عليه لكن يكون ذلك نزاعا في ان ذلك الزائد عدمي او وجودي
وذلك بحث اخر واذا بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان العلم عبارة عن امر زائد على حصول
تلك الماهية في العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول
ماهية المعلوم في العالم علموا انه لا بد لهم من الفرق بين حصول السواد المعقول في العقل وبين
حصول السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل في العقل
اتحد بالعقل واتحد العقل به فاما السواد في الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به والشيخ
قد اختار القول بالاتحاد في كتاب المبدأ والمعاد في الفصل الذي بين فيه ان الباري تعالى عاقل
ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد بالعاقل لاستحال ان يعقل العاقل العاقل
المعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحالة فيها او مجموعهما وابطل ان يكون العاقل
هو النفس بان قال لو عقلت النفس السواد لان السواد حل فيها لعقل الجدار السواد لان السواد
حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير وقد ظهر ان العلم هو نفس الانطباع لا المسمى الا مع القول القول
باتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بانه من الخرافات
والجمع بين القولين مشكل بل من قال العلم هو نفس الانطباع لا بد له من القول بالاتحاد ليتمهد له
الفرق بين حلول السواد في النفس وبين حلوله في الجسم ومن نفى الاتحاد فلا بد له من القطع
بان العلم امر وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد ليس نفس حصول
السواد للشيء وان المعقول لا يتحد بالعاقل اظهر من ان يحتاج في ابطاله الى بسط وتقرير بل
كان من الواجب ان يكون فساد هذا المذهب وامثاله معلوما بالضرورة وانما دعت الحاجة الى
تطويل القول فيه لتجهيل المقلدين واصرارهم على نصرة كل ما يجدونه في كتب من يعتقدون فيه
كل ما امكن ان يطلقوا اللسان به وان كان فساده معلوما بالضرورة الحجة الثانية من الدليل
العام على ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شيء لشيء مجرد
لكنا اذا عرفنا موجودا ليس بجسم ولا حال في جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وحينئذ
نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه لو كان لا حقيقة للعلم الا حصول
السواد لذلك الموجود فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكنا نعلم
بالضرورة انه ليس الامر كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك
في انه تعالى هل يعلم كونه عالما بالمغيبات ام لا فعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول
ذلك الشيء له واما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية فهو ان نقول لا شك انا نعقل انفسنا

فاما ان يكون تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول باطل من وجوه الاول ان
تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او لا يكون فان كان
الاول وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علمنا بعلمنا بذاتنا بدوام
ذاتنا ثم ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة
بالفعل دائما وهو مكابرة واما ان قيل ان علمنا بعلمنا بذاتنا فهو غير علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل
الكلام على القول ان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتي ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو
نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم لان الشيء الواحد
لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام
بل النفس جوهر قائم بذاته وهو حاصل لذاته فبما تعتبر ان هويته المجردة حاصلة لشيء يكون معقولا
وبما تعتبر ان هويته المجردة قد حصل لها شيء يكون عاقلا وبما تعتبر ان هويته مجردة كان عقلا
فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير
ممتنع في بديهة العقل الا ترى انا نعقل تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان احدهما مغاير للاخر
الا ببرهان ولو كان ذلك ممتنعا في البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع في
البديهة والحجة التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك
تناقضنا الا وجب الجزم به ولئن وجب المساعدة على ان حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة لكنا
نقول ان كل شخص فانه لا بد وان يوجد مع ماله من الماهية بامر زائد هو به يتشخص فيكون هناك
ماهية وتشخص ومجموع حاصل منهما وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك
الشخص حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزءا من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل
لا جرم صح ان يقال ان تلك الماهية حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول
ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كما ان حصول
الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره فلذلك اضافة الشيء الى الشيء اعم من اضافته الى غيره
بل اتحاد الشيء بالشيء اعم من اتحاده بغيره وكما ان هذا العذر لا يقتضي صحة كون الشيء مضافا الى
نفسه او موجودا لنفسه او حالا في نفسه او محلا لنفسه او متقدما على نفسه او مباينا
عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة فكذا هاهنا واما قوله فهذا
الشيء بما يعتبر انه كذا عاقل وبما يعتبر انه كذا معقول فحاصله ان المفهوم من هذه العبارات
ان كان واحدا كان لفظ العقل والمعقول والعاقل الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ
المترادفة لا يفيد الا تكثير اللغة وكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى

الى عدد ذكرها لقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر بل لو كان مفهوما واحدا لاستحال ان صدق
لفظ منها الا ويصدق الآخر وكان يجب ان يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن
المفهوم من هذه العبارات واحدا فقد بطل قولكم ان تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته واما قوله انه يصح
مثل ان يشكك في ان الشيء الواحد هل هو محرك لذاته فجوابه ان ذلك انما صح لان مفهوم المحركية
غير مفهوم المتحركية ولنفس الامر كذلك والحركة من مقولة ان يفعل والمتحركية من مقولة ان ينفعل
فلما اختلف المفهومان صح ان يشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا وههنا اذا كان
مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية والعقلية فكيف يصح قياس احدهما على الآخر بل لو قالوا
ان حقيقة العاقلية والمعقولية والعقلية امور زائدة على الذات محققة صح هذا الكلام الا
انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك واما قوله الماهية جزء من الشخص فيكون معلوما له
فيجب الاضافة فجوابه ان هذا العذر ضعيف لانا نستمر في علم الشخص بماهيته الا انه لا يقتضي
في علمه بذاته المخصوصة وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة
من الماهية ومن ذلك الشخص يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم انه لولا ولوع الناس بالعشق
لكل كلام هائل لا يحصلون حقيقته ولا لما احتيج الى الكلام على قولهم ان الشيء الاحدي الذات
عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد صفاته واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشيء بذاته زائدا
على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشيء او لا يكون والاول باطل لانه
يلزم منه اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما في الآخر اولى من العكس فتعين الثاني وذلك يقتضي القطع
بانه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول ذاته او حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب
واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصور في الحس المشترك
لانها غير مدركة حال ما تكون موجودة في الخيال لا نكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور
بها اذا طالعتها الحس المشترك وحينئذ لا يكون ادراك هذه الصور نفس حصولها الا ان
الخيال الحالم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لما صدق على الخيال انه محل
لهذه الصورة وكذب عليه انه مدرك لها ثبت ان الادراك ليس نفس التمثل وهذا الكلام في
ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع لان الشبح ينطبع
في السقا على ان الاشباح ينطبع في الجليدية مع ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى
العصبتين وذلك يدل على ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وايضا فالقوة الباصرة
لا تدرك ما في التمام من اللون والشكل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هناك فثبت ان الابصار
ليس نفس الانطباع فقد ثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع

الحق انه ماله نسبة اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا كان لقوتنا الباصرة نسبة
خاصة اليه وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيدا الموجود في الخارج بل هو غيره مما لا
وان المبصر ماله نسبة فانه يشكك في اصل العلوم الضرورية واقواها وان امثال هذه الكلمات
مما لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعل مواضع البحث والدعوى وهذا
نهاية الكلام في الادراك والشعور ولنرجع الآن الى تفسير المتن اما قوله ادراك الشيء هو ان
يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاعلم ان التعريف فيه من وجهين الاول هو
قوله ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك مشعر بان الادراك امر وراء
حصول الصورة لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس
الحضور لم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شيء فيصير معنى قوله حقيقته متمثلة عند المدرك
ان حقيقته حاضرة عند الشيء الذي هو حاضرة عنده ومعلوم ان ذلك خطأ ولذلك قوله
يشاهدها ما به يدرك اضافة المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة
مغايرة لتلك الصورة المتمثلة فظهر ان اللفظ ههنا مشعر بكون الادراك امرا مغايرا
للتمثل والحضور ولكن كلامه في اكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس التمثل الثاني
ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك يشعر بحقائق التمثل فانه ان عنى به انه يحصل مثل
المعلوم في العالم حتى ان من علم النحو والجبل حصل عنده ما يماثل النحو والجبل فذلك معلوم
البطلان بالضرورة وان عنى به غيره فلا بد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثال
والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقوش على الحائط مثال الانسان الطبيعي
وان لم يكن مثلا له لانا نقول المثال مماثل للمثل من وجه مخالف من وجه فالانسان
المنقوش على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل ومخالف له في سائر الاعتبارات
وغايته الاشتراك بحسب المعنى الاعتبار فاذا عقلنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان
كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان مخالفا له من
بعض الوجوه وجب ان يكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع
انه ليس عنه حاصل في الذهن وذلك يبطل اصل القاعدة واما قوله فاما ان يكون
تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك الى قوله مما لا يتحقق
اصلا فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصور الذهنية وقد قررناها وقوله وان
يكون مثال حقيقته مرتسما فهذا موضع البحث فانه يقال ان اردت بالمثل المثال فقد ابطلناه
وان اردت به غيره فلتحققه لتكون الكلام بالنفي والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقائل

ان يقول لا معنى للجهل الا ما يحصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة
الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا وان كان مطابقة فلا بد من امر في الخارج
واذا ثبت امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة
المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الصورة التي نعقلها
ونتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا الا انها موجودة في انفسها اما ان تكون قائمة بانفسها
على ما يقوله افلاطن واما ان تكون مرتسمة في شيء من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان
مستبعدا لكنه بالقياس الى الالزام ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساو لنفس
السماء حتى يكون العرض الغير المحسوس مساويا للجوهر العام بالنفس من كل الوجوه امر
سهل غير مستبعد المسئلة الثالثة في بيان درجات الادراكات في التجرد تنبيه
الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد الى اخر الفصل لما تكلم في اصل الادراك شرع
بعده في بيان اصناف الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين اما ان يدرك بحيث يمنع نفس
ادراكه من ان يكون مقولا على كثيرين او يدرك بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك والاول
لا يخلو اما ان يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج او لا يتوقف
فهذه اقسام ثلاثة اولها الادراك الذي يجتمع فيه الامران وهو ان يكون مانعا من الشركة
ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهذا هو ادراك الحس فاني اذا ابصرت
زيدا فالمبصر يمتنع لذاته من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا الابصار لا يحصل الا عند
حصول المدرك في الخارج وثانيها ان يحصل فيه احد الوصفين دون الثاني فيكون مانعا
من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي وهو التخيل فاني اذا شاهدت زيدا ثم غاب
عني فاني اتخيله على ما هو عليه من الشخصية فنفس ما تخيله يمنع من الشركة ولكن هذا الادراك
لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فانه يمكنني ان اتخيله بعد عدمه وثالثها ان يخلو عن الوصفين
جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك
العقلي فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلنا تقسيمنا يتناول ادراك الاشخاص
والوهم غير متعلق بالاشخاص فلا يقدح فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر فلنتكلم على كل
واحد من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسي والخيالي فانهما لا يتعلقان بالماهية
الا عند كونها مقارنة لمادة معينة ولاعراض مشخصة وذلك لان متعلقهما وان كان هو الماهية
من غير قيد الا ان متعلق كل واحد منهما امر لا يمنع نفس تصوره من الشركة وهذا هو
القسم الثالث الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع قيود زائدة مانعة

وذلك هو الذي اردناه بقولنا لانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة جزئية وعوارض
جزئية واما الادراك العقلي فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة
العقلية لما كانت مشتركا فيها بين الاشخاص دون الصفات المختلفة وجب ان لا يكون لها شيء من تلك
الصفات والا لم يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقائل ان يقول ما ذكرتموه يقتضي كون الكلي
موصوفا بعارض جزئي ولا يلزم من هذا القدر ان لا يكون ملحوقا بشيء من العوارض لان
العارض الجزئي اخص من مطلق العارض ولا يلزم من بطلان الخاص بطلان العام فلم لا يجوز
ان يكون الكلي ملحوقا بلواحق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان بعيدا الا ان ههنا بحثا اخر وربما
كان ذلك هو الاكثر فائدة منه وذلك انه كثيرا ما يجري في كلامهم في هذا الموضع ان العقل ينزع
من الاشخاص الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من
وجهين الاول ان الصورة التي تحصل في العقل لا بد وان يكون صورة جزئية حالة في نفس جزئية
حلول العرض في الموضوع فتتشخص تلك الصورة بتشخصها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها
لسائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية
الموجودة في الخارج غير موصوفين بشيء من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة
في ماهية الانسان لاستحال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال العقل
يقدر على ان ينتزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض والعلائق
مع انا بينا ان تلك الصورة موصوفة لا محالة بهذه العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل
انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة العقلية الموجودة في العقل
غير مشترك فيها بين الاشخاص لانها ليست جزءا منها فانه كيف يجوز ان يقال العلم القائم
بنفس زيد جزء من ماهية جميع اشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه
الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل
ان يكون مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وان يكون كلية مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص
الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالانسانية مغايرة لا محالة للاشكال والمقادير ثم ان
الانسان الطويل مثلا موجود في الخارج وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطول ومتى
كان المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث هو
انسان موجود في الخارج وهو باعتبار نفسه مجرد عن اللواحق لان ما به الامتياز كان
خارجا عما به الاشتراك كان الانسان الذي به الاشتراك من حيث انه انسان فقط

ولا طويلاً او قصيراً ولا عالماً ولا جاهلاً بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق
بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لا ان العلم في ذاته كلي او مجرد بل ان المعلوم
به كلي او مجرد ولهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كلياً ومجرداً على طريق المجاز تعويلاً
على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون في كلامهم ولم يفهموا كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا
ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح
المتن اما قوله الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في
الباطن كزيد الذي ابصرته مثلاً اذا غاب عنك فتخيلته فاعلم انه لما كان اظهر الادراكات الاحساس
ويليه التخيل واخفاها الادراك العقلي لا جرم بدأ الشيخ بذكر الحس وثنى بالتخيل وثلث بالعقل
ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لا جرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار واما
قوله وقد يكون معقولاً عندما يتصور من زيد مثلاً معنى الانسان الموجود لغيره ايضاً فاعلم
ان ذلك اشارة لكون المدرك بالادراك العقلي امراً مشتركاً فيه بين الاشخاص واما قوله وهو
عندما يكون محسوساً قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته
مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته الانسانية فهو
فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع في ذكر احكامها وبدأ باحكام ما بدأ به في التقسيم وهو
الاحساس فذكر ان الشيء انما يكون محسوساً عندما غشيته الغواشي الغريبة عن ماهيته
ثم فسر الغواشي الغريبة بانها التي لو ازيلت عن الشيء لم يؤثر تلك الازالة في تلك الماهية وهذا
التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة كانت او لازمة وسواء كانت لازمة للوجود او للماهية
فان زوال الشيء منها لا يؤثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشيء مع بقائه
الصفات اللازمة فهي لا يكون زوالها سبباً لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون سبباً
لزوال اللازم انه لما ادعى ان الشيء انما يكون محسوساً عندما يكون موصوفاً باللواحق الغريبة
برهن على ذلك بان الحس لا يتناول الانسان الا في اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم
بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية الانسانية لان بانه الاشتراك لا يعتبر حاله عند تغير ماهيته
الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان الحس لا يتعلق بها الا مع هذه
الاشياء ثم بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق بالشيء الا عند كونه موصوفاً بهذه
العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة وضعية وهي كون المرئي حاضراً مقابلاً للرائي وان
لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله واما الخيال فيتخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس

او تمثل صورته مع غواشيه فاما مثالها فاعلم ان معناه ما قررناه ان الخيال لا يستحضر الماهية
الا مع العوارض التي باعتبارها تتشخص وتمتنع حمله على كثيرين ولكن يمتاز هذا النوع من الادراك
عن ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما
قوله واما العقل فمقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً اياها
كانه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً فاعلم ان تفسيره ما قدمنا من ان العقل اذا علم
القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هو التعقل وذلك القدر المشترك هو المعقول
فاقتدار العقل على الادراك لذلك القدر المشترك مع قطع النظر عن الصفات التي وقع
بها الاختلاف هو المعنى باقتداره على التجريد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى جعله
معقولاً واما قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا
تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله
فاغنى شأنه ان يعقله فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشيء معقولاً هو المادة
وعلائقها فاذا كانت الماهية مادية احتاج العقل في تصييرها معقولة الى ان يجردها عن
المادة واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم يكن به حاجة الى ان يعمل
به عملاً لاجله يصير معقولاً لانه اذا كان المانع عن المعقولية غير حاصل له كان معقولاً
في ذاته بل ربما احتاج الشيء الذي يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو الفكر لكن
والتأمل فان قيل هو الحكم المانع من كون الشيء معقولاً هو المادة وعلائقها فيجب ذكر
لانه يجب علينا تحصيل المراد من المادة حتى ينظر انه هل يمكن جعلها مانعة عن المعقولية
ام لا فنقول ان ماهية الشيء اذا كانت مركبة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة
مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لا بد وان يكون ذلك الخشب متشكلاً بشكل مخصوص
والشكل حال في الخشب فالخشب مادة السرير والشكل صورته فقد تحصل ان المادة هي المحل والصورة
هي الحال سواء كان المحل محسوساً كما ذكرناه او معقولاً كالهيولى الاولى او مقوماً له كالموضوع
والعرض اذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية يمكن ان يكون معقولة فيعقلها الانسان
بعقل ماهية ما يحل فيها فان من يصدق بكون الخشب متشكلاً بشكل فلا بد وان يكون هو بعينه
متصوراً الماهية الخشبية ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احدهما للآخر فان التصديق
بثبوت شيء لشيء يستدعي تصور كل واحد من الطرفين واذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان تكون معقولة
وقد بان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعاً من كون الشيء معقولاً
ونقول ههنا ان المادة لا معنى لها الا المحل وظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة عن المعقولية

فعول في الجواب انه مبني على انه لا معنى للتعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل وعلى ان
المادة مانعة عن المعقولية وانه لا مانع من المعقولية الا المادة وبيان ان الشيء اذا كان قائما
بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك
الشيء بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل واذن كل ما كان قائما بذاته فانه
لا بد وان يكون حقيقته معقولة لذاته واما ان كل ما يكون قائما بغيره فانه لا بد وان لا يكون
حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما يكون موجودا قائما
بذاته فانه يكون معقولا لذاته اي يكون ذاته عالمة بذاته وان كل ما يكون موجودا في
محل فانه لا يكون معقولا لذاته اي لا يكون ذاته عالمة بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة
وعلائقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا
بل قد يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمل به حتى يستعد به لان يعقله فان غيره اذا اراد
ان يعقله فانه ربما احتاج الى الفكر والتأمل واكتساب صورة حتى يصير عاقلا له واما هو فانه
لا يحتاج في تعقله لذاته الى تأمل ونظر ولا الى اكتساب صورة فانا قد بينا ان تعقل الشيء
لذاته نفس حضور ذاته واما الذي لا يكون مجردا عن المادة فانه لا يكون معقولا بذاته بل
لا يمكن ان يصير ذاته عالمة بذاته بل لا يمكن ان يصير معقولا الا لغيره وذلك الغير يحتاج في
تصوره عاقلا له الى تأمل ونظر واكتساب صورة فلا جرم مثل هذه الماهية لا يكون معقولة
لذاتها بل لا بد وان يعمل بها عملا حتى يصير معقولة بالفعل وقد تلخص انه مبني القول
بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل وبيان ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع
منه الا المادة فاما اذا كان الامر [illegible] فسواء [illegible] الصورة الذهنية او لم نثبتها
لم يصح ذلك وبالله التوفيق المسئلة الثالثة في الحواس الباطنة اشارة لعلك
تشتهي الان ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح الى اخره التفسير
انه لما تكلم في الادراك وفي اصنافه اراد بعد ذلك ان يتكلم في القوى المدركة وبدا فيها
بالقوى الحيوانية وترك الحواس الظاهرة اما اولا فلان الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها
في الجملة واما ثانيا فلانه في فصل القول في كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع
واقع في وجودها واما ثالثا فلانه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة الا في معرفتها
فقط واما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع بها في البحث عن احوال النبوة والوحي
والاخبار عن الغيوب على ما سيأتي في النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم اهمل البحث
عن الحواس الظاهرة وتكلم في القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات

خمسة

خمسة وبيانه على سبيل الحصر ان القوة الباطنة الدراكة للجزئيات اما ان يكون مدركة
فقط او مدركة ومتصرفة ايضا فان كانت مدركة محضة فقط فاما ان يكون مدركة للصور
الجزئية مثل تخيلنا لصورة زيد بعينه في غيبته عنا او مدركة للمعاني الجزئية مثل ادراك الواحد
منا للصداقة التي بينه وبين شخص معين او العداوة التي بينه وبين شخص اخر معين ولكل واحد
من هاتين القوتين قوة اخرى هي خزانتها فالقوة المدركة لصور المحسوسات هي المسماة بالحس
المشترك والقوة التي يكون خزانة لها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي
المسماة بالوهم والقوة التي يكون خزانة لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهي
التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها ثم هذا
لتفصيل القول في افادة تصور هذه القوى وسمي النظر بعد ذلك في امر [illegible] احد فيها واقامة
البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات وان كنا نعلم بالضرورة وجودها
الا انه من المحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب
الالات المختلفة وما بينا معرفة مواضعها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله لعلك تشتهي
الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم امر المناسبة للحس اولا
فاسمع فاعلم انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة اظهر الادراكات فكل ما كان اقرب
اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعليم الحسن ان يبتدأ من الاظهر مترقيا الى الاخفى لا جرم
قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس المشترك على سائر القوى
واما قوله الست قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة تسرع خطا مستديرا
وذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل وتذكر واعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة
المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فبقي اذن في بعض قواك هيئة ما
ارتسم بها اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر يؤدي اليها البصر المشاهدات
وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات
القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور الاشياء المحسوسة بالحواس الخمسة
والدليل على ثبوتها انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة تسرع خطا مستديرا
فهذا الخط المشاهد لا بد وان يكون له وجود فان المعدوم الصرف لا يكون مشاهدا ولا محسوسا لكنه
ليس بموجود في الخارج فهو اذن موجود في قوة من قوى من ابصر ذلك وليس محله البصر لان البصر
انما يرتسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج وهذا الخط لا وجود له في الخارج فاذن لا بد من
قوة اخرى وليست هي النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية في جوهر النفس فهي اذن

قوة أخرى جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك وهذه القوة إنما أبصرت القطرة النازلة على شكل
الخط لأنه يحصل فيها صورة تلك القطرة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها يحصل
فيها صورة تلك القطرة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها يحصل فيها صورة
كونها في مكان آخر يلي المكان الأول وإذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة أحست تلك القوة
بذلك الشيء كالخط ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا
في الخارج بيانه أنه يحتمل أن يقال القطرة حين ما تكون في مكان فالهواء المحيط به يتشكل
بشكله ثم إنها إذا انتقلت وحصلت في جزء آخر من الهواء الذي يلي الجزء الأول فإنه يتشكل
ذلك الجزء من الهواء بذلك الشكل قبل زوال ذلك الشكل من الجزء الأول من الهواء وهكذا القول
في سائر أجزاء الهواء فلما بقي ذلك الشكل في الأجزاء الهوائية المتجاورة لا جرم رئي القطرة
خطا وهذا غير ما ذكرتموه في سبب إدراك الحس المشترك لتلك القطرة على شكل الخط
وبالجملة فهم مطالبون بإقامة البرهان على أن ما ذكروه في الحس المشترك لا يمكن مثله في الهوا
ثم إنا بينا أن الاحتمال الذي ذكرناه أولى مما ذكروه لأنه لو جاز في بعض ما نشاهده أن لا
يكون موجودا في الخارج لجاز مثله في جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الأمان عن وجود
المحسوسات وهو سفسطة وجهالة لا يقال الهواء شفاف والشفاف لا يتلون بلون غيره
إذ لو جاز ذلك لوجب في الهوا المحصور بين جداري الصفد أن يتلون بلون ذلك الجدار
وأيضا فبتقدير المساعدة على ذلك لكن حصول ذلك الشكل في ذلك الهوا معلول حصول
تلك القطرة فيه فيجب أن يزول ذلك الشكل عن ذلك الهوا عند خروج تلك القطرة منه
لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة لأنا نقول أما الأول فلا نسلم أن الشفاف لا يتلون
بلون غيره وأما الهوا المحصور بين جداري الصفد فنقول لم لا يجوز أن يقال الهوا إنما يتلون
بلون الجسم الآخر إذا كان ملاصقا به وأما إذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول
الهوا الملاصق بالجدار يتلون بلونه ونحن لا نميز بينهما لاشتباههما في اللون وأما البعيد
عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكرنا من العلة وأيضا فهذا الكلام لا يستمر على أصولهم أن الرطوبة
الجليدية إما أن تكون شفافة أو لا تكون فإن كانت شفافة مع أنها قابلة للأشباح فقد بطل
قولهم أن الشفاف لا يقبل الشبح وإن لم تكن شفافة كانت ملونة فإذا حصلت فيها أشباح المبصرات
فلزم أن لا تتأدى الأشباح إلى ملتقى العصبتين الذي هو محل الروح الباصرة وأما الثاني
فهو ضعيف لأن صورة لون القطرة في ذلك الموضع من الهوا المخصوص إنما حصلت في الحس المشترك
لأجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوزتم بقاء تلك الصورة في الحس
المشترك

المشترك عند خروج تلك القطرة عن ذلك الهوا فإذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز مثله في
الهواء وإذا وقعت المساعدة على أن هذا الخط لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز أن يكون محله البصر
وقوله وأنت تعلم أن البصر لا يرتسم فيه إلا صورة المقابل لم يستند إلى برهان قاطع بل إلى الاعتبار
والتجربة لا يصح فيها إلا بعد العلم بأن المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لأنا متى
جوزنا ذلك لم نعلم أن البصر لا يدرك إلا صورة المقابل فإذا لا نعلم أن البصر لا يدرك غير المقابل إلا
إذا علمنا أن المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استفدنا العلم بأن المدرك للقطرة
على شكل الخط ليس هو البصر من العلم بأن البصر لا يدرك إلا المقابل لزم الدور وأنه باطل
فثبت أنه لا يمكننا القطع بأن المدرك للقطرة على صورة الخط ليس هو البصر وإذا لم يمكن
إثبات ذلك سقط ما قالوه ثم إن وقعت المساعدة على أن المدرك لذلك ليس هو البصر فلم
لا يجوز أن يكون هو النفس قوله لأنه لا ينطبع فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا سيأتي
إبطال ذلك إن شاء الله قوله وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها
فاعلم أن المقصود من ذلك إثبات القوة الثانية من القوى الباطنة وهي الخيال وهي التي تكون خزانة
الحس المشترك فإن المحسوسات إذا ارتسمت صورها في الحواس ثم توجد مثل تلك الصور
في الحس المشترك ثم توجد في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك فإذا غابت المحسوسات انمحت
تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال فإذا أخذ الحس المشترك في مطالعة
تلك الصور المخزونة في الخيال صارت تلك الصور متخيلة بالفعل مثل ما إذا تصورنا في خيالنا صورة
زيد الغائب عنا وإذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور الجزئية المخزونة في الخيال تغيب تلك
الصورة غير مشعور بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا للصور المحسوسات واعلم أنهم
استدلوا على أن هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين الأول أن الحس المشترك يجب أن يكون
قابلا لهذه الصور والخيال لا بد وأن يكون حافظا لها فيجب تغايرهما بحجة ومثال أما الحجة فلأن
القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أمر واحد لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأما المثال فهو
أن الماء له قوة قبول الشكل وليس له قوة قبول الحفظ واعلم أن هذه الحجة ضعيفة لأن الخيال
الذي جعلوه حافظا لهذا المثل لا بد وأن يكون قابلا لها لأن ما لا يقبل الشيء استحال أن يحفظه وعلى
هذا سقط قولهم إن القوة الواحدة لا تكون مبدأ القبول والحفظ أما قوله الواحد لا يصدر عنه
إلا الواحد فسيأتي إبطاله وأيضا فهو منتقض بالحس المشترك فإنه قوة واحدة مع أنها تدرك المبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات فهذه القوة الواحدة صدرت عنها إدراكات مختلفة
وأيضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع أنها قابلة للصور العقلية ومتصرفة في البدن وأما المثال

فهو ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور الثاني
قالوا الصور الخيالية متى حصلت في الحس المشترك كان الانسان مستشعرا لها شاعرا اياها بالفعل
واذا كان كذلك وجب ان لا تكون تلك الصور حاصلة في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ثم انها
اما ان تكون موجودة في قوة اخرى تكون خزانة لها او لا تكون فان لم تكن وجب ان لا تعود تلك
الصور الخيالية الا بتجشم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك فاذن تلك الصورة مخزونة في قوة
اخرى وهي الخيال وهذه الحجة ايضا ضعيفة لانها بناء على انه لا معنى لشعور الحس المشترك
بتلك الصور الخيالية الا نفس حصولها فيه ونحن بينا انه ليس الامر كذلك وان الشعور والادراك
حالة اضافية وكيف لا نقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم نكن مشعورا بها
ولولا ان الشعور امر وراء حصولها والا لاستحال ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ما قالوه
واذا ثبت ان الشعور امر وراء حصولها فحينئذ بطل اصل هذه الحجة لان على هذا التقدير يجوز
ان تكون تلك الصورة حاصلة في الحس المشترك ابدا حاضرة معه دائما لانه متى حصلت الحالة المسماة
بالشعور فحينئذ يحصل الشعور والا فهي مغفول عنها ثم ان وقعت المساعدة على انها
حين ما تكون مغفولا عنها لا تكون موجودة في الحس المشترك فلم لا يجوز ان لا تكون موجودة
البتة في الخزانة قوله لو كان كذلك لما عادت الا بتجشم كسب جديد قلنا لا نسلم وبيانه من
وجوه الاول انه ليس للنفس الناطقة خزانة تبقى الصور العقلية المغفول عنها مخزونة فيها بل
يقولون ان النفس الناطقة اذا طلبت تلك العلوم فاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور واذا
لم تطلب تحصيلها انمحت عنها من غير ان تبقى مخزونة في خزانة اصلا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله
في الحس المشترك الثاني ان الحس المشترك اذا زالت الصورة عنه وبقيت مخزونة في الخيال فانه يكون متمكنا
من استعادة تلك الصور من تلك الخزانة فاذا جاز ان يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك
الخزانة حتى يستعيد من تلك الخزانة تلك الصورة من غير تجشم كسب جديد فلم لا يجوز ان يثبت له ملكة
الاستعادة لا من الخزانة بل من العقل الفعال حتى لا نحتاج الى اثبات هذه الخزانة الثالث ان حامل
القوة الخيالية جسم في معرض التغير فينقص تارة ويزداد اخرى ومتى وقع التغير في محل القوة
فلابد من زوال تلك القوة بعينها فضلا عن الصورة الحاصلة فيها مع انه لا حاجة الى تجشم كسب
جديد فبطل جميع ما ذكروه واما قوله وها هنا الغرض انه يمكننا ان نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما
وهذه حجة قوية فاعلم ان هذا دليل اخر على اثبات الحس المشترك والخيال وتحريره انه يمكننا ان نحكم
بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذاك الا لعلمنا
بان

بان صاحب هذا الصوت هو صاحب ذلك الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشيء على شيء وجب
ان يكون عالما بكل واحد منهما اذ التصديق يستدعي لا محالة تصور الموضوع والمحمول فاذن فينا
قوة واحدة تدرك جملة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشيء ليس هو الحواس
الظاهرة فان كل واحد منها لا يحس الا بنوع واحد من المحسوسات ولا النفس الناطقة لانها
لا تدرك الجزئيات فاذن لابد من قوة جسمانية تدرك مجموع مدركات الحواس الظاهرة وهو الحس
المشترك وخزانته الخيال ولقائل ان يقول انه كما يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم
يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو
شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان ينازع في صحة
حمل الكلي على الجزئي اما اولا فلانه لو جاز الامتناع من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم
بان هذا الملون هو هذا المشكل واما ثانيا فلانهم اعترفوا بذلك في المنطق حيث قالوا ان
اقسام الحمل اربعة حمل الجزئي على الجزئي والكلي على الكلي والجزئي على الكلي والكلي على الجزئي
ولم ينقل عن احد منهم الامتناع من هذا التقسيم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا
علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم تكن لمخالفة من يخالف فيه عبرة واذا كان كذلك فنقول
الحاكم على شيء بشيء اما ان يجب ان يحضره المقضي عليهما او لا يجب فان لم يجب فقد سقطت
حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لابد وان يكون مدركا لزيد بعينه وللانسان
ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندكم فيجب ان يكون المدرك
لزيد هو النفس الناطقة فاذن النفس الناطقة تدرك الجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم ان
تقولوا ان الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس هو النفس فظهر بهذا سقوط
هذه الحجة على التقدير ثم ان الذي يدل بعد ما سبق من ادلتكم على فساد القول بالحس المشترك
انا نعلم بالضرورة انا اذا ذقنا طعما فليس المدرك لذلك الطعم شيئا في الدماغ مع انهم زعموا
ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال الذائق للطعوم هو الدماغ او
ما فيه مع انا نجد الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك للطعوم هو العقب او الكعب او الاخمص
وان كنا نجد الحال بخلافه وايضا فالروح الباصرة اما ان يكون فيها قوة مبصرة او لا يكون
فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا او ادرك الحس المشترك فهنا شيئان يبصران
ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصار بالة ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك
وان لم تكن في الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا لان حاصله
يرجع الى ان الذي سميتموه انا بالقوة الباصرة سميتموه انتم بالحس المشترك وكيف ما كان فمخرج

منه انه ليس في الانسان شيء يبصر المرئيات الاشياء واحد واما الخيال والذي يدل على فساد
القول به ان الانسان اذا طالع الكتب وطاف في العالم ورأى البلدان والاشخاص فلو انطبعت
صورها في الروح الدماغي اختلطت تلك الصور فان اللوح الصغير اذا نقش فيه النقوش
الكثيرة فانه لا بد وان يختلط البعض بالبعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير
موضع الاخرى وحينئذ يلزم عليه صغر تلك المحال مع عظم تلك الصور وهو باطل وايضا فاذا كان
موضع كل صورة مغايرا لموضع الاخرى لم يكن هناك شيء واحد يكون هو مدركا بعينه لهذه الصورة
وتلك الصورة فلا يكون الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضرا للصورتين ولا مدركا لهما
وانه باطل بالبديهة والاتفاق واما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في
المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى
في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس
بما تشاهده فعندك قوة هذا شأنها فاعلم ان هذه القوة هي القوة المسماة بالوهم وهي القوة التي
تدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة جزئية موجودة
في الذئب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس في النعجة كما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات
فهذه القوة متعلقة بهذه المعاني الجزئية غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان ههنا
مباحث البحث الاول في بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى
ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة
ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا بد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء ليس هو النفس ولم ار للشيخ
فيه كلاما في كتبه المطولة الا انه لما احتج على ان المدرك لصور المحسوسات ليس النفس قال ولما
عقد ذلك بيان ان المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز ان يدركها الا قوة جسمانية واجود
وجه يمكن تقرير هذا الكلام به ان تلك العداوة الموجودة في هذا الذئب اما ان يدرك من حيث انها
موجودة في هذا الذئب او لا من حيث انها موجودة في هذا الذئب فان كان الاول لزم ان يكون المدرك
لها من حيث انها في هذا الذئب مدركا لهذا الذئب لان العلم بالعداوة من حيث انها في ذلك الذئب
موقوف على العلم بذلك الذئب لكن قد بينا ان المدرك لذلك الذئب جسم او جسماني فالمدرك لتلك العداوة
ايضا يجب ان يكون جسما او جسمانيا واما ادراك العداوة لا من حيث انها في ذلك الذئب كان ذلك
ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة امر كلي وليس كلامنا فيه بل
في العداوة الجزئية هذا احسن ما اعتمد عليه في تمشية ما ذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول
المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون مدركا لذلك الذئب او لا يجب فان وجب فحينئذ يكون

المدرك

المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال
فاذن المدرك لتلك العداوة الحس المشترك او الخيال واذا عقل ذلك في صورة فليعقل مثله ابدا
فحينئذ لا يمكننا ان نقطع بان المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصور الجزئية واما ان لم
يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسما ان
يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فعلى التقدير الاول يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو
الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان يكون المدرك هو النفس فسقطت حجتهم على
اثبات هذه القوة البحث الثاني اذا ادركت صداقة بين زيد وعمرو فلقائل ان ينازع في كون
ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بين زيد وعمرو والصداقة التي بين زيد
وعمرو وان كانت في نفسها جزئية ولكن لا نشعر بها الا من حيث هي كلية فانا لو قدرنا انعدام
تلك الصداقة التي بين زيد وعمرو وحدوث مثلها عقيبها لكانت الصداقة التي بين زيد وعمرو
مقولة على ذينك الشخصين فاذن الصداقة التي بين زيد وعمرو والتي هي واحدة لا يمنع نفس تصورها من
وقوع الشركة فيها فهي كلية بل الموجود في الخارج امر جزئي في امر جزئي وهو الذئب المعين ولكن
القدر الذي اعرفه منها امر كلي كما ان من علم ان في هذه البلد انسانا واحدا كان معلومه امرا
كليا لان الانسان الذي في ذلك البلد يجوز ان يكون مقولا على كثيرين على سبيل البدل وان
كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا وكذا العداوة في نفسها امرا جزئيا بل لو نسب الى لا اشعر بالصداقة
التي بين زيد وعمرو بل اشعر بهذه الصداقة التي بين زيد وعمرو لكان على هذا التقدير يظهر
ان مدرك الوهم امر جزئي ولكن ذلك مما تعسر ابانته فان الصداقة امر غير مشار اليه بالحس فكيف
يمكن ان يقال الانسان بل جميع الحيوانات لا يشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة
فهذا موضع يجب ان يتأمل فيه واما قوله وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة
تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير حافظة الصور فاعلم ان هذه هي القوة الذاكرة وهي
خزانة الوهم والكلام فيها نفيا واثباتا ما مضى في الخيال واما قوله ولكل قوة من هذه القوى
آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاول منها هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال
والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير والثالثة الوهم والتها الدماغ
كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات عسر التصحيح اما الاول في الحس
المشترك ان آلته الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك
لان الحامل للقوة اما هو نفس الدماغ او الحامل للروح الناصر هو الروح الاول من الارواح

السبعة الدماغية والحامل للروح الذائق الشعبة الرابعة من الزوج الثالث ومنشأ الزوج الثالث
هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه الشعبة في ثقبة من الفك الأعلى إلى
اللسان والحامل للزوج السابع منشأه من الزوج الخامس وأما حس اللمس فهو يحصل من بعض الأعضاء
العليا بالأعصاب الدماغية وفي سائر الأعضاء بالأعصاب النخاعية وهذه جملة فصلها الشيخ في
القانون والشفاء وذكرها سائر الأطباء وإذا كان كذلك فمعلوم المشهور أن الزوج الحامل للحس
المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لأنه لو كان كذلك لكان تأدي المبصرات إليه سهلا لمماسة
ذلك الزوجين من المجاورة فأما تأدي الطعوم والأصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلاث
إليه فيكون مشكلا لأن منشأ العصب الحامل للروح الذائق هو الحد المشترك من مقدم الدماغ
ومؤخره وإنه نافذ في ثقبة في الحنك إلى اللسان فمادة هذا العصب هي المؤديات إلى القوة
المسماة بالحس المشترك إما أن يكون لأن الكيفية المذوقة تسري من اللسان في منشأ العصبة الحاملة
له ثم ينفصل من تلك العصبة وينعطف إلى مقدم الدماغ فيتصل بالزوج الحامل للحس المشترك أو
يكون بالعكس من ذلك وهو أن ينتقل من الزوج الحامل للحس المشترك إلى منشأ العصبة الثالثة ثم
ينحط فيه ويسري إلى اللسان ويأخذ الطعوم التي أدركها القوة الذائقة أو لا يتصل ولا أحد من
الزوجين بالآخر ومع ذلك فإن القوة الذائقة تؤدي الطعم إلى الحس المشترك والأول باطل لأن
الزوج الذائق لو بقي حافظا للطعم إلى أن يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه إدراك ذلك الطعم إلى
وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب أن يجد الإنسان ذوق الطعوم في ذلك المنفذ وفي وسط دماغه
وفي مقدم دماغه مثل ما يجده في اللسان وكذا القول لو لم يذهب الزوج الذائق إليه بل ذهب
الزوج الحامل للحس المشترك إلى ذلك الموضع وأخذ الطعم فإن الإدراك الذوقي يجب أن يكون حاصلا
في تلك المواضع وعلى التقديرين يكون الذوق حاصلا في أكثر الدماغ ويلزم أن يشعر حال الأرواح
عند خروجها عن أوعيتها وانفصالها عن أعصابها الحاملة لها والأول مكابرة والثاني خروج
عن قولهم وأما أن لا يتصل واحد من الزوجين بالآخر فاستحالة تأدي الطعوم إلى الحس المشترك
لأن عندهم القوى الحساسة إنما تدرك بواسطة اتصال آلاتها بالمدركات وهذا الإشكال في تأدية
القوة السامعة للأصوات إلى الحس المشترك وتأدية القوة اللامسة للكيفيات الملموسة إلى الحس
المشترك أظهر وأوضح جدا إذا جعلوا الروح الحامل للحس المشترك في موضع واحد فأما إذا
جعلوه في مواضع مختلفة وهي مبادئ عصب الحس فالمحال أيضا موجود فإن كل عصبة معينة بحس
واحد فيستحيل أن يحصل فيه غير ذلك الحس بالمثال الذي سبق فثبت أنه يمتنع أن يكون الروح الحاملة
للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وأن يكون موجودة في مبادئ أعصاب الحواس أيضا

وهذا

وهذا إقناعي في فساد القول بالحس المشترك وأما قوله بعدهما قوة رابعة لها أن تركب وتفصل
ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها
عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الأول من التجويف
الأوسط فكأنها قوة للوهم وبتوسط الوهم للعقل فاعلم أنه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما
في الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لا جرم عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة المتخيلة
وهي قوة من شأنها أن تركب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب الصور بالمعاني أخرى ثم إن
الآمر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل إن كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وإن كان الآمر
هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الأول من البطن الأوسط فكأنها قوة ما
للوهم وبتوسطها للعقل ثم هاهنا بحثان الأول بيان أن هذه القوة مغايرة لسائر القوى والحجة فيه أن هذه
القوة متصرفة وسائر القوى مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها أثران وقد مضى الجواب عن
هذا ومما يزيد فساد ذلك وضوحا وجوه الأول أن هذه القوة المتصرفة إما أن يكون لها شعور
بما تتصرف فيه أو لا يكون فإن كان ذلك اعترافا بأن القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة فيبطل
قولهم إن القوة الواحدة لا تكون مبدأ للإدراكات والتصرف وإن كان الثاني كان ذلك قولا بأن المتصرف
في الأشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصورا لحقيقة شيء منها وذلك مبطل لما اعترفوا به من أن
القاضي على الشيء لا بد وأن يحضره المقضي عليهما الثاني أن الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة
لهذه القوة تتصرف منها في هذه القوة فيكون الشيء الواحد مدركا ومتصرفا ولذلك النفس الناطقة
مدركة للمعقولات ومتصرفة في البدن الثالث أنهم قالوا القوى النفسانية منها مدركة ومنها
محركة وجعلوا المدرك على قسمين مدرك من ظاهر وهي الحواس الظاهرة ومدرك من باطن وجعلوا
المتخيلة منها وإذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم
بأن القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة معا البحث الثاني هو أنهم جعلوا المتخيلة خادمة
للوهمية ولا شك أن إطلاق لفظ الخدمة هاهنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة
ثم من إقامة الدلالة على تحصيلها وذلك مما لم يذكروه ولعل قوله والثالثة من القوى هي الذاكرة
وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير وهو آلتها فاعلم أن معنى هذا الكلام ظاهر
ولكن فيه بحث وهو أن حفظ هذه المعاني أي مدركات الوهم مغاير لاسترجاعها بعد زوالها
فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة على حدة وجب أن يكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا
مما ذكره في القانون وعلى هذا تكون القوى الباطنة ستا وذكر في آخر الفصل الأول من المقالة
الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء شبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة

المتخيلة والمتذكرة هي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة
فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما تنتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها
فبعده حكاية الحافظة وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى واما قوله وانما هدى الناس
الى القصد بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اخره فاعلم انه لما علم
باختصاص كل واحدة من هذه القوى الخمس بموضع معين من الدماغ حاول اثباته من وجهين
الاول ان القوة متى اختلت افعالها عند اختلال موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص
تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجة ضعيفة جدا من الكلام ان لا تكون هذه القوى جسمانية او
ان كانت جسمانية لكنها لا تكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع آخر وان اختلت افعالها عند اختلال
ذلك الموضع لان ذلك الموضع كان آلة لتلك القوة فاختلاله يكون اختلالا لتلك القوة وذلك يقتضي
اختلال افعالها وهذا كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال الدماغ وان لم تكن القوة العاقلة
حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت ان يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ
للمناسبة التي بينها وبين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظة
في وسط الدماغ ومؤخره لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون المتخيلة التي هي المتولية
للتركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا شاءت اقبلت على الصور الخيالية بالتحليل والتركيب
واذا شاءت اقبلت على المعاني التي في الحافظة بالتركيب والتفصيل واذا شاءت اقبلت على تركيب
الصور بالمعاني واعلم ان هذا الكلام خطابي ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس
الظاهرة في مقدم الراس بل السمع واللمس في مؤخر الراس ظهر بل يجعل الحس المشترك والخيال
في مقدم الدماغ ولكون الابصار والشم في مقدم الراس باولى من ان يجعلا في مؤخر الراس لان
اكثر اللمس من هناك مع ان الحيوان اكثر حاجة اليه من البصر ولذلك السمع هناك والذوق في وسط
الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لائقة بالكتب البرهانية فهذا جملة الكلام فيما اورده
الشيخ في هذه القوى ولنختم هذا الفصل بحجة قوية على ان النفس هي المدرك لجميع الادراكات بجميع
المدركات فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضي على الشيء لا بد وان يحضره المقضي عليهما
وانهم قد اعترفوا بذلك وبعد هذا نقول ان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملموس هو هذا المطعوم
وان هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضي على الشيء لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذن لا بد
من شيء واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول انا اذا تخيلنا صورة انسان بعينه
ثم رأيناه فاذا رأيناه بعد ذلك مرة اخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان خيالا لذلك المبصر والقاضي
على الشيء لا بد وان يحضره المقضي عليهما فلا بد من شيء واحد يكون مبصرا للمرئي ويكون متخيلا له بعد
غيبته

غيبوبته لنا ثم نحكم بان ذلك المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود
عداوة في شخص معين وبوجود صداقة في شخص آخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية في الشخص
المعين لا بد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك الشخص فان الحاكم بان فيه عداوة يستدعي العلم
بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب هذه الصور والمعاني بعضها مع بعض وتحليل
بعضها عن بعض وضم الشيء الى الشيء موقوف على الشعور بكل واحد من الشيئين فاذن هاهنا شيء واحد
هو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية
والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فاذن الادراكات التي
فرقها على قوى كثيرة هي باسرها لقوة واحدة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم
بشيء على شيء يستدعي تصور كل واحد منهما فاذن هاهنا شيء واحد وهو المدرك للانسان الكلي
وللانسان الجزئي وهذا يفيد ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه الادراكات فان قيل
ان هذه الحجة انما تدل على ان النفس تدرك الجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصور الخيالية
والمعاني الوهمية لا بد وان تكون موجودة واذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة
في الذهن لكن يستحيل ان تكون مرتسمة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر
المجرد فاذن لا بد من قوى جسمانية ترتسم فيها تلك الصور والمعاني ثم النفس تطالع تلك الصور
والمعاني في تلك المحال الجسمانية فتكون هذه القوى الجسمانية التي اثبتناها آلات للنفس في
ادراكها الجزئيات فنقول هذا باطل اما اولا فلانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لا يمكن ان تكون
منطبعة في الدماغ فان من المحال انطباع تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من
دماغه واما ثانيا فلان هذا يقتضي كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما اثبتم الشعور للنفس
والصور لا انطباع لها لزمت المغايرة لكنكم لا تقولون بهذه المغايرة في اكثر الامور واما ثالثا فلانه
لو كان الامر كما ذكرتم للزم من الواجب عليكم ان تجعلوا القوى احداها تكون خزانة لصور
المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت احدى الخزانتين حصل ادراك
تلك المخزونات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوة جسمانية اخرى وهي الحس المشترك والوهم وقوة
متصرفة وهي المتخيلة فعلمنا ان ما ذكرتموه من التأويل لا يطابق مذهبكم فهذه حجة قاطعة في
ابطال ما ذكروه ولنا كلام كثير في هذه المسألة مذكور في المباحث المشرقية وفي نهاية العقول ولكن
فيما اوردناه هاهنا كفاية للمنصف المسألة الرابعة في ان النفس الانسانية يحصل
لها استعداد اشارة واما تقرير هذا الفصل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف الى ان
النفس لما فرغ عن تقرير القوى المدركة الحيوانية شرع في تعديد قوى النفس

الانسانية واما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة
اختلاف بالنوع لان ماهية كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس
الناطقة فليس اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ههنا ليس الا بحسب الاشد
والانقص وذكر البعض الاختلاف بالماهية في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة
لها قوتان احداهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي لها لاجل كونها متعلقة بالبدن
وهي المسماة بالعقل العملي وهذه القوة هي التي تستنبط الراي الجزئي الذي يجب ان يفعله الانسان
ليتوصل بذلك الفعل الى اغراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذائعة
وتجربية وباستعانة من هذه القوة بالعقل النظري من الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي واقول
ان هذا الكلام تصريح بان النفس مدركة للجزئيات ومن اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة
التي ذكرها في هذا الفصل واما القوة النظرية فهي القوة التي تحتاج اليها لتصير جوهرها
عقلا بالفعل ولتلك القوة مراتب اربع المرتبة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما
لا تكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني والمرتبة
الثانية ان يحصل لها العلوم الاولية بالفعل التي لاجلها تتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه
المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الاولية الى العلوم النظرية اما ان
يكون بحيث لا يحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون عند
الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة الزيتونة واما
القسم الثاني وهو ان يحصل ذلك الانتقال من غير تشوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه
الحالة قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك افترض له طرفان وواسطة فالطرف الناقص
من هذا الحدس هو الزيت واما الواسطة فهو العقل بالملكة وهي الزجاجة واما الطرف
الاعلى وهو القوة الحدسية البالغة البالغة فهي القوة القدسية وهي التي يكاد زيتها يضيء
فهذه اقسام المرتبة الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة يحصل لها قوة وكمال
اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظري وهو ان يحصل لها المعقول بالفعل مشاهدا
متمثلا في الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة
وهي ان يكون للنفس ان تستحضر المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار
الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد على العقل
بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان بحيث يقدر على استحضار العلوم النظرية
متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل كملكة الكتابة
لا

لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن العقل ولما كان الفعل
مقدما على الملكة لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل اخر مراتب
القوة النظرية واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولى الى الملكة هو العقل
الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل
ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية ولكنه ذكره لغرضين احدهما
ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية وخروجها عن الهيولانية الى الملكة ومن
الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق اورده ههنا الثاني انه لما حمل هذه المراتب من النفس
تفسير القول تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليبين انه
هو المراد بالنار في قوله تعالى ولو لم تمسسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقي فيه بحث
واحد وهو انه ان عنى بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها
لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني مجرد هذا الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة
حصول العلوم الاولية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة عليها بحسب ما لها من الاضافات
والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوف بقوتين لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة
اخرى لاجلها استعدت لقبول العلوم فذلك ممنوع لانه لم يدع هذه القوى من الدلالة عليها
المسئلة الخامسة في الفرق بين الحدس والفكر فصل ولعلك تشتهي الان
ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاستمع الى اخر التفسير لما ذكر في الفصل الذي قبل هذا الفصل
ان الانتقال من الذهنيات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس اراد في هذا الفصل
ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان في امر ويفترقان
في امر اخر فالذي يشتركان فيه هو ان كل واحد منهما حركة لعرض الذهن من الحد الاوسط
الى المطلوب واما الذي يفترقان فيه فهو ان الفكر يضع المطلوب اولا ثم يطلب الحد الاوسط
الذي يشعر بانه ظفر بما يجده الطالب بحيث ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وبحسبه تبقى
فكره واما الحدس فهو ان يقع الحد الاوسط اولا في الذهن ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب
وقد يكون ذلك بعد تشوق منه الى تحصيل ذلك الاوسط بحيث يكون الشعور بالوسط متقدما
على الشعور بالمطلوب وقد يكون لا عن شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متاخرا
عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتاخر عن حصول الشوق الا قليلا الى
تحصيله وفي الفكر يتاخر كثيرا المسئلة السادسة في اثبات القوة القدسية وبيانه مذكور
في اربعة فصول اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية الى اخر التفسير

لما بين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر أن الاشتعال الحدسي قد يكون بالغاً شرفاً
والنفس التي لها ذلك هي المسماة بالنفس القدسية أراد الآن أن يحتج على إثبات هذه القوة
القدسية فإنه ليس كلما صح اعتباره بحسب القسم العقلي وجب أن يكون موجوداً والاستدلال
عليه تارة بالإن والأخرى باللم والذي ذكره في هذا الفصل حجة إنية عليه فقال القوة القدسية
نوع من أنواع الحدس ولا بد من إثبات الحدس أولاً ثم العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاختبار
فإن كل من له أدنى ذكاء إذا اختبر أحوال نفسه فلا يشك أنه قد يسنح له أن يقع في ذهنه شعور
بشيء من غير تقدم طلب منه لتحصيل ذلك الشعور وأما إثبات الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية
فاعلم أن الناس في الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي لا تعتريه الفكر علماً بالمجهول أصلاً ومنهم من له
فطانة إلى حد ما قليلة ومنهم من هو أقوى من ذلك ويكون بحيث يقول له الحدس فكما أنا نرى
في جانب النقصان أنه ينتهي الأمر إلى من لا حدس له فوجب أن نعتقد في جانب الزيادة تمكن الانتهاء لزم
إلى غني في أكثر أحواله عن التعلم والفكر واعلم أن هذه الحجة يمكن إيرادها على وجهين أحدهما
أن يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان إلى عدم الحدس جاز
الانتهاء في طرف الزيادة إلى عظم الحدس وثانيهما أن نشبه الحدس بالفكر فنقول لما وجب في
الفكر الذي له طرف ناقص أن يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص أن يكون له
طرف كامل والحجة على كلا الوجهين ضعيفة لأنها من التمثيلات والمعتمد في إثبات القوة القدسية
أن يقال لا شك أن التصديقات النظرية تنتهي إلى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية
موقوفة على تصور أجزائها فالعلم بأن الكل أعظم من الجزء موقوف على تصور الكل والجزء
والأعظم ولا شك أن النفس الإنسانية قابلة لهذه التصورات إلا أن التصديقات البديهية لما لم تتوقف
على تعليم معلم فلأن لا تتوقف مجرد تلك التصديقات على تعليم معلم كان أولى ثم إن التصديقات
البديهية هي التي تكون تصور أجزائها كافياً في الجزم بذلك التصديق فإذن النفس الإنسانية
يمكنها أن تقتنص من عند نفسها هذه القضايا الأولية ثم إن هذه القضايا الأولية غير متباينة بل
هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت لزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة فإذا كانت
النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت
أيضاً ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم إن العلوم النظرية عند تركيبها تلزمها
علوم أخر نظرية فإذن مقتضى ما ذكرناه أن يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير
طلب لتحصيلها على أسرع الوجوه ولا معنى للحدس إلا ذلك إلا أن اشتغال النفس بتدبير البدن
ومعارضة الوهم والخيال معارض له لكن ثبت أن مقتضى الفطرة الأصلية هو الحدس القوي وإن
الاشتغال
إلى

إشارة
إلى الفكر لأجل العوارض الخارجية ولهذا قال عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة
فإن استبعد أن تزداد في الاستبصار إلى آخر التقصير لما مر أن الإنسان قد يحصل له علوم
من غير تعليم معلم ولا إرشاد مرشد ومن غير شوق منه إلى تحصيل تلك العلوم ثم لا شك أن تلك
العلوم شيء ما مؤثراً فيها فإن الحكم لا يوجد إلا بسبب احتاج إلى إضافة السبب المحدث لتلك العلوم
وهو جوهر مفارق غير الجسم والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل مشتمل على الوجه اللمي للقوة
القدسية وما يشبهها واعلم أن الكلام في إثبات هذا المطلوب مبني على مقدمات أولها أن النفس
التي شأنها تعقل هذه العلوم العقلية ليست بجسم ولا جسماني وثانيها احتياجها إلى هذه المقدمة حتى
بين امتناع وجود خزانة تحفظ فيها الصور المنمحية عن العقل وثالثها أن شعور القوة
بما تدركه هو نفس ارتسام ذلك الشعور به ويحتج على ذلك بقوله إذا صار غائباً عن القوة عن تلك
الصورة ثم عاودتها والتفت إليها هل يكون مع حضورها هناك غير غفلتها فيها ولقائل أن يقول
لا نسلم ذلك ولا يكفي في إبطاله مجرد الاستفهام على سبيل الإنكار لا سيما وقد نصب الأدلة
القاهرة على إبطال ذلك وإنما احتجنا إلى هذه المقدمة حتى تبين أن النفس متى كانت غافلة
عن الصور المعقولة فإن تلك الصور لا يمكن أن تكون موجودة فيها إذ لا معنى لتعقلها لها إلا
نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها أن القوى المدركة
الباطنة لها خزانة تحفظ فيها ما تغيب عنها فإن الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته
الحافظة ثم إنها تورد عن الحس والوهم من صور الأمور فقد يكون ذلك أن تلك الصور تحفظ
في خزانتي الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فإن كان الأول صارت تلك الأمور لا محالة حاضرة عند
اشتغال القوى المدركة أعني الحس المشترك والوهم على مطالعتها وإن كان الثاني لم تعقل
تلك الصور والمعاني في الحس المشترك والوهم إلا بتجشم كسب جديد ولقائل أن يقول أنا
قد اعترضنا على هذه الأصول فيما مضى ولكنا نقول الآن إنها بتقدير الصحة ما تفيد المقدمة
الثالثة أن المعاني الوهمية حين ما تكون محفوظة في الخزانة لم تكن مشعوراً بها وحين ما تكون في
القوة الوهمية تكون مشعوراً بها وكذا الصور المحسوسة حين ما تكون محفوظة في الخيال لم تكن
مشعوراً بها وحين ما تكون في الحس المشترك تكون مشعوراً بها فلولا أن الشعور بالشيء مغاير
لمجرد حصول ذلك الشيء له وإلا لكانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني لأنها حاصلة فيها فظهر أن
الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به الشيء مطلقاً بل للقوة الشاعرة والخزانة ليس لها قوة
شعور فنقول إن كان الشعور هو مجرد الحصول لكان الشاعر هو المحصول له وحينئذ يعود
الإلزام وإن كان غيره فقد توجه الكلام وإذا ثبت أن الشعور مغاير للحصول بطلت المقدمة

البالية وعند الله لا يلزم من حصول هذه الصور في النفس كونها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم
شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وخامسها ان خزانة القوة يجب ان تكون مغايرة للقوة
وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة في جسم وخزانتها تكون موجودة في جسم آخر
ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمانيتين جاز ان يكون لهما خزانتان مغايرتان لهما واما
النفس الناطقة لما لم تكن جسمانية استحال ان يكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز ان
يكون للنفس قوتان احداهما تكون مدركة والاخرى تكون خزانة لها كما ان لها قوتين عملية ونظرية فنقول
القوة التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت
الصور الموجودة في تلك القوة موجودة في النفس فيعود المحال وان لم تكن موجودة في النفس
وكانت في شيء مباين عن النفس وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لان محل الصور العقلية هكذا يجب
ان يكون وذلك هو الذي نطلبه واذا ثبتت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعاني الوهمية
قد يكون بحيث لا يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يحتاج فيه الى ذلك فكذلك زوال
الصور العقلية عن العقل قد يكون بحيث يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لا يكون
كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد في المعاني الوهمية لاجل ان تلك المعاني
كانت محفوظة في قوة هي خزانة للوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانة وذكرنا ايضا
ان تلك الصور العقلية يمتنع ان تكون باقية في النفس موجودة فيها عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان
هناك موجودا خارجا عن جوهرنا تكون تلك الصور العقلية موجودة فيه واذا حصل بين نفوسنا
وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر في نفوسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا
اعرضت النفس عنه الى شيء آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى زالت الصور التي تمثلت اولا فيها ومثال
النفس المرآة المحاذية فانه متى حوذي بها شيء ظهر صورته فيها فاذا حوذي بها شيء آخر
زالت تلك الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذي منه تفيض على نفوسنا هذه
الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام في هذا الفصل ولنحرر هذه الحجة على طريق
التقسيم فنقول انا اذا علمنا شيئا فقد حصلت حقيقته فينا فاذا غفلنا عن ذلك المعلوم استحال
ان تكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول تلك الصور في النفس فمتى كانت تلك الصورة
باقية في العقل استحال ان لا تكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك الصور اما ان تكون منحفظة في قوة
اخرى هي خزانة النفس وانه محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة في النفس كانت الصور
الموجودة فيها موجودة في النفس فيعود المحال وان لم تكن موجودة في نفوسنا فهي موجودة
في مباين عن نفوسنا فيجب ان يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصالها به
وذلك

وذلك الشيء يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة
يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن واذا كان كذلك فنقول انه لا حاجة في تقرير
هذه الحجة الى شيء من المقدمات المذكورة لان محل العلوم سواء كان جسما او جسمانيا فانه لا يختلف
به الغرض فكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لا بد له من سبب وهذا ظاهر لا شك
فيه انما النزاع في قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وما البرهان عليه
وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطي لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم وكل
من عنده هذه العلوم يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من البرهان فانه ليس
كل شيء اثر في شيء وجب ان يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو العلة لحدوث
كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير افترى انه يجب ان يكون موصوفا بتلك
الالوان وتلك المقادير وتلك الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشيء مؤثرا في الشيء ان يكون
موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما واما المقدمة الثانية
فلانا وان سلمنا ان السبب المعطي للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم يجب ان يكون
جوهرا عقليا مجردا ولم لا يجوز ان يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهرا نفسانيا اعني
به ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في جسم الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان
مثل هذا الجوهر لا شك انه قد يكون عاقلا فلم لا يجوز ان يكون سبب حدوث هذه العلوم في
النفس نفس المعلم او نفس انسان آخر او شيء من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب
ان يكون هاهنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه ويكون هو السبب لحدوث هذه العلوم
فثبت بما قلناه ظهور ان المقدمات المذكورة في هذا الفصل غير نافعة في المطلوب وان المقدمات النافعة
غير مذكورة وفيها بحث آخر وهو ان ما ذكروه لو صح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة
وبين الوهم فان المعاني التي يدركها الوهم اذا صارت مخزونة فاما ان يعني بذلك ان تلك الامور
التي كانت موجودة في القوة الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال
بل نعني به انه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم اذا طالعها الوهم فاما ان نقول ان تلك الصورة
الحالة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني به انه يحدث مثلها في الوهم فاذا
كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه غفل عنه ثم عاد الى مطالعته فانه لا بد هاهنا من
مبدأ يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني الوهمية في الوهم من
ذلك المبدأ انما يكون لاتصال من الوهم بذلك المبدأ واعني بالاتصال الاستعداد التام لما يحدث فيه
بسبب من الاسباب الخارجة لاجله يحدث من ذلك المبدأ تلك الصور فيه فثبت انه لا فرق بين

العقل والوهم في هذا الموضع من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه أخر واعلم
ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلا بد لها من سبب وذلك
السبب يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لما سيأتي ان الجسم والجسماني لا يمكن ان يكون مجردا واذا
كان مجردا فاما بذاته وجب ان يكون فاعلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة في هذه المسألة ثم ان
ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من شيء آخر فهذا هو الطريق
الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد من مقدماته بحث طويل اشاره هذا الاتصال
علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني الى آخره الفصل لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء
بعدما لم تكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث فلا بد له من
علة فلا جرم تكلم هاهنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة
النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهي العقل
الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان حدوث الاستعداد في
جوهر النفس يكون لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما كمال الاستعداد فانما يحصل
للنفس اذا صارت بحيث متى شاءت استحضار تلك العلوم فانها تحضر وكونها كذلك انما يكون بملكة
متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل الفعال اشاره كثرة تصرفات النفس في الخيالات
الحسية وفي المثل المعقولة الى آخره الفصل لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال
اراد ان يشرح كيفية كونها كاسبة وبيان ذلك ان للنفس تصرفات في الصور المخزونة في الخيال وفي
المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف
تتصرف فيها بل تصرفها في تلك الصور والمعاني انما يكون بواسطة القوة الوهمية وبواسطة ذلك على
تستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف النفس في الصور والمعاني الجزئية
على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية عن الجوهر المفارق وانما
قلنا ان ذلك التصرف سبب لذلك الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك الاستعداد مناسبة
مخصوصة والدليل على تلك المناسبة انا نجد هذه المناسبة من انفسنا فانا متى تفكرنا حصل لنا
عقيب التفكر العلم فدل ذلك على ان تصرف النفس في تلك الجزئيات باستخدام الفكر سبب لان يحدث لها ذلك
الاستعداد واعلم ان تخصيص حصول النفس بصورة عقلية دون اخرى تارة يكون لاجل ان التصرف في هذه الجزئيات
يفيد ذلك التخصيص وتارة يكون لاجل ان التصرف في المعاني العقلية يفيد ذلك التخصيص ولقائل ان يقول
اما الذي ذكرتموه من حصول صور مجردة في الذهن فقد سبق الكلام عليه والذي ذكرتموه من ان تلك
الصور تفيض عن جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه ايضا ولكن هاهنا بحث ثالث وهو ما ذكرتموه
من

من ان تصرفات النفس في الصور والمعاني الجزئية يكون سببا لان تستعد النفس لقبول صورة
عقلية فان لقائل ان يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية فقد بطل القول
بالقوى وبطل القول بالاستخدام الذي ذكرتموه وان لم تكن مدركة لها استحال تصرفها فيها
لان من لا علم له استحال ان يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم علما كليا ان لها بدنا وان في ذلك البدن
قوة مدركة للصور الجزئية وقوة اخرى مدركة للمعاني الجزئية ثم ان النفس تريد ان تصرف القوة
الفكرية التي لا تعلمها الا على وجه كلي فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئي للقوة المفكرة في
تلك الصور المخزونة والمعاني الجزئية لانا نقول النفس لما علمت ان في البدن الذي لها قوة
مدركة للجزئيات فاما ان تعلم ان ماهية كل واحد من تلك الجزئيات التي ادركتها تلك القوة او لا تعلم فان
علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة بها فيبطل استخدام الوهم تلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس في
تلك الماهيات الكلية يكفيها في اكتساب العلم النظري وان لم تكن عالمة بماهيات مدركات الوهم والحس
فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس انما تستخدم
القوة المفكرة في التصرف في امور مخصوصة لا في التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة
جزئيات كثيرة فلو لم تعرف النفس بعض تلك الاشياء بعينها امتنع ان يكون تصرف المفكرة مطابقا لغرض النفس
ومطلوبها واذا عرفت النفس بعضها فهي لا محالة عالمة بماهيات تلك الاشياء التي امرت المفكرة
بان تتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء كان علمها بها يكفيها في اكتساب العلم المطلوب
فعلى هذا التقدير يستحيل استعانة النفس بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات انما ارتفعت
لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع انه لا بد من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم
على الامور يجب ان يكون عالما بها فاما من يجعل كل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص عن هذه
الكلمات المسألة السابعة في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسمانية اشاره ان اشتهيت
الآن ان تتحقق ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم الى آخره الفصل اعلم انه لما شرع في اثبات الجوهر
المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى اثباته بالبرهان فذكر هاهنا
برهانا واحدا الشيخ له ما سماه علما ثم ذكر سائر البراهين على ذلك في النمط السابع الا ان ايراد
مسألة تجرد النفس في النمط المترجم بالتجريد اولى من ايرادها في هذا النمط واذا عرفت ذلك
فنقول المعنى الذي لا يكون منقسما قد تقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنتها له صيرورته
منقسما ولكن بشرط ان لا تكون تلك الامور الكثيرة متغيرة في الوضع فاما اذا كانت تلك الامور
متغيرة في الوضع مثل اجزاء البلقة فان السواد متميز في الوضع والاشارة من البياض فمثل هذه
الكثرة يستحيل ان تكون مقارنة لشيء لا يقبل الانقسام او يقارنها شيء لا يقبل الانقسام واعلم ان

١٥٢

الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول الشي المنقسم في الوضع لو قارنه شي غير
منقسم لكان لا يخلو اما ان يوجد في اجزا ذلك المنقسم شي من غير المنقسم او لا يوجد فان لم يوجد
كان جميع اجزايه خاليا عن ذلك المقارن فلا يكون ذلك المقارن مقارنا هو خلف وان وجد في
تلك الاجزا شي من ذلك المقارن فلا يخلو اما ان يوجد المقارن بتمامه في كل واحد من تلك الاجزا او يكون
الموجود منه في كل جز غير ما وجد منه في الجز الاخر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك
الشي حاصلا في ذلك المنقسم لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى
اجزا غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا للكل ذلك المنقسم بل لا
يمكن ان يكون مقارنا للكل واحد من اجزا ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من اجزا ذلك المنقسم ايضا منقسم
فهو اذن غير موجود في شي من اجزا ذلك المنقسم فيستحيل ان يكون مقارنا والثاني ايضا باطل لانه
لما كان الموجود في كل واحد من الاجزا غير ما وجد في الاخر لم يكن الشي الواحد حاصلا في المنقسم
بل اما اشيا كثيرة او اجزا شي واحد وعلى هذين التقديرين يخرج منه ان الشي الواحد الحقيقي لا
يقارنه شي منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظاهرها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة فهي
ان كانت متحيزة فقد بينت الجز الذي لا يتجزا وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو يبطل اصل هذا البرهان
لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز منقسم فاذن محل العلوم
ليس بمتحيز والحاكم بالمتحيز فاذا النقطة متحيزا غير منقسم بطل الدليل واما ان لم تكن متحيزا كان
عرضا فله محل ومحله ان لم ينقسم عاد الالزام ولزم الانتها الى الجز الذي لا يتجزا او قيام كل عرض
بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غير عرض المحل والا لكانت الاعراض متناهية او غير المتناهية
موجودة لا في محل فحينئذ لا يكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون للخط المتناهي نهاية هذا
خلف واما ان كان محل النقطة شيا منقسما لم يكن من حلول الشي المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا
يدفع ما يقال ان النقطة وان كانت حالة في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام
الحال لانقسام المحل اذا كان ساريا فيه لانه يمكن ان يقال لم اذا جوزتم ان لا ينقسم الحال لانقسام
المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول مخصوص لا يقتضي الانقسام لم يمكنكم القطع على ان العلم لو حل
في الجسم لانقسم بانقسامه لاحتمال ان يكون حلوله فيه لا على وجه السريان وما يحمله يكون حالا فيه
حلولا لا يقتضي الانقسام وحينئذ يبطل الحجة ولمجيب ان يجيب فنقول النقطة نهاية الخط وهو
امر عدمي فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام في ان النقطة امر وجودي او عدمي طويل وان
كان الاظهر والمشهور كونها امرا وجوديا ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة مع
انها حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لا نا نعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان
نصف

نصف الابوة قايم بنصف الاب وثلثها قايم بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود
نصف وثلث وربع وكذلك والتربيع والاستدارة وغيرهما لا يعقل لهما نصف وثلث وربع بل لا يعقل للتربيع
والتسديس نصف وثلث فاما ان يكون للتربيع والاستدارة نصف وثلث فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال
اما الوحدة الجسمانية فانها قابلة للقسمة الوهمية وسيتبين ان الصور العقلية لا تقبل القسمة بوجه اصلا
واما الاضافة والاستدارة والتربيع فاما ان يلزم كونها متحيزة او يمنع كونها امورا وجودية ويمنع
الاشتراك وان كان مخالفا للمشهور من مذاهب الحكما لكن دفع الشكوك المذكورة الممكن الا بها وقد كنا
بينا ان ما لا ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع فنقول الان اما ان كل متحيز فهو منقسم فقد
ثبت بالادلة الدالة على نفي الجز واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم
الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزا مختلفة الحقايق او متساوية الحقايق
فان كان الاول لم يكن واحد من تلك الاجزا مختلفة الحقايق والا لزم ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة
من اجزا غير متناهية وذلك محال وبتقدير ان لا يكون محالا فانه لا بد فيها مما لا يكون مما لا غير اجزا
او بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد لا بد وان يكون
موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما دايما الى اقسام مختلفة الطبايع واما
القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزا متساوية الماهيات فالدليل على ابطاله ما سياتي في
الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم ان
يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وهم وتنبيه ولقايل ان يقول لم يجوز
ان تنقسم الصورة العقلية الواحدة انقساما وهميا الى اجزا متساوية هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي
لا ينقسم الى اجزا متساوية الطبايع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي جوزناه فنقول
الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى اجزا متشابهة فلا يخلو اما ان يكون مجموع
كل واحد من جزئي الصورة شرطا في كونها صورة عقلية ولما ان لا يكون والاول باطل اما اولا
فلان الشي الذي يحتاج الى غيره وجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير والا لم يكن احتياج
احدهما الى الاخر اولى من العكس واذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذينك
الجزئين وجب ان يكون ماهية الصورة العقلية مخالفة لذينك الجزئين فيكون الصورة العقلية منقسمة الى
جزئين مخالفين لها في الماهية وذلك هو القسم الاول الذي ابطلناه واما ثانيا فلان المعقول الذي
هذه الصورة صورته يجب ان يكون منقسما لان كل واحد من جزئي هذه الصورة ان كان صورة لكل ذلك
المعقول كان الجز مساويا للكل وانه محال وان لم يكن مطابقا لشي من ذلك المعقول لم يكن جز العلم
علما بكل المعلوم ثم عند اجتماع تلك الاجزا ان حدث العلم لم تكن تلك الاجزا اجزا للعلم بل اجزا

فاعلة او حاملة وكلامنا في اجزاء العلم وان لم يحدث العلم الا بكل ذلك العلم المتعلق بكل ذلك المعلوم
علماً بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء
ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسماً لكن ليس كل معلوم كذلك واما ثانياً فلانه اذا كان كل واحد من
اجزاء تلك الصورة شرطاً لكل تلك الصورة والاجزاء انما تكون حاصلة بعد انقسام تلك الصورة الى ذلك
الجزء فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصلاً فوجب ان لا تكون الصورة
قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لابد من صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت الانقسامات
الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال واما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء تلك الصورة شرطاً لكونها
عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما اولاً فلان الانقسام واما ثانياً
فلان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتساوية لو كان كل واحد من جزئيها مساوياً بالماهية
للاخرى واذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه جزء تلك الصورة كافياً في حصول تلك الماهية فيكون
في كل جزء من محل تلك الصورة كفاية وبلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها
في كل ذلك المحل عارضاً غريباً غنياً عنه فثبت بهذين الوجهين انه يلزم ان تكون الصورة العقلية مغشاة
بعوارض غريبة منها الكم والتعريف على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلانه
لما امكن حلولها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة حصل قدر كفايتها واما النقصان
فلانه لما كان الجزء زائداً والكل كان جزء الصورة يمكن الحصول في محل كلها صغر حصولها في
المحل الذي حصل فيه كلها نقصاناً ظاهراً من مقدارها فاذن تلك الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة
ابداً بالزيادة والنقصان واما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة الحالة في الجسم
تكون موصوفة بهذه العوارض الغريبة والصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن اللواحق الغريبة
فبطل هذا القسم ايضاً وثبت ان الصورة العقلية يستحيل ان تكون جسمانية ولقائل ان يقول
ان الصورة العقلية الموجودة في النفس المجردة صورة جزئية حالة في نفس جزئية وتشخصها وحلولها
في ذلك المحل وعرضها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت
كل ذلك احوال واعراض غريبة عن ماهيتها ولم استحال حلول تلك الصورة في الجسم لانها تكون
حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وجب استحالة حلولها في النفس التي تسمونها لانها تكون حينئذ
موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما تتم ان لو كانت الصورة العقلية عند حلولها
في النفس بريئة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت ملحوقة باللواحق الغريبة في هذه الحالة ايضاً سقطت
هذه الدلالة فلم قلتم لو المعنى بكون الصورة الحالة في النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي
ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هي امراً مشتركاً بين امور

الباب

علامه المريد العاقل والعاقل والفاعل لا فيه

الصفات التي لها وهي بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عند ما تكون
الصورة حالة في الجسم فان الصورة الحالة في الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها
وحلولها في الجسم كانت مجردة علمنا انه لا فرق الحال من كون الصورة جسمانية او نفسانية في كونها
مجردة او غير مجردة واعلم انا قد بينا فيما مضى انه لا يجوز ان يكون في العقل صورة كلية مجردة
وبينا ان الكلي المجرد ليس الا الجزء المشترك من الاشياء الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظ
الكلية والتجريد على العقل من مجاري ومن الشكوك على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان لا يتم
الا بهذا القيد فهذا القيد لو صح لكان كافياً في افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حال
في المتحيز فلابد وان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ما له وضع لم يكن مجرداً عن
اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب ان لا تكون حالة في الجسم فهذا القدر لو صح
لكفى في بيان تجرد النفس من غير حاجة الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها ام لا
وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام في تتميم هذه الحجة والاولى عندي في تقريرها ان يقال
ان كل ما يحل في الجسم ينقسم بانقسامه فنقول العلم بالاشياء البسيطة يستحيل ان ينقسم والا لكان جزؤه
اما ان يكون علماً بذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن علماً بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء
اما ان يحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم او لم يحدث فان لم يحدث لم يكن هناك علم بذلك
المعلوم اصلاً هذا خلف وان حدث لم تكن تلك الاجزاء اجزاء للعلم المتعلق بذلك المعلوم بل اجزاء
اما القابل او فاعله وكلامنا في جزء العلم واما ان كان جزء العلم علماً بذلك المعلوم فاما ان يكون
متعلقاً بكل ذلك المعلوم فيكون جزء الشيء مثلاً لكله من كل الوجوه وهذا خلف او ببعض ذلك
المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسماً وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير
منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني فمحله ليس بجسم
ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي يجب تحرير البرهان عليه وقد اشار الشيخ اليه
في الشفاء وغيره ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطاً
مع الاخر في استتمام التصور العقلي فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم انا بينا ان الصورة
العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطاً لتحقق تلك الصورة او لا يكون
وابطلنا كونه شرطاً بوجوه ثلاثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلاثة واما قوله
وايضاً يكون المعقول الذي انما يعقل بشرط جزئيه اجزاءه منقسماً فالمراد منه ما قررناه في الوجه
الثاني واما قوله وايضاً فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولاً فالمراد منه
ما قررناه في الوجه الثالث واما قوله ان لم يكن شرطاً فالصور العقلية عند القسمة المفروضة

علامه باعتبار القابل او الفاعل

صارت معقولة مع ما ليس له مدخل في تقويم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة
مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي بعد ملابسة لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان
لم يكن بشرط ان تكون تلك الصورة معقولة كان ذلك لاحقا غريبا فتكون الصورة العقلية موصوفة
بلواحق غريبة وذلك باطل واما قوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه فقد وقع في اصل منه
بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان مقسما لها فاعلم ان المراد مما ذكرناه في الوجه
الثاني من بيان ان الصورة العقلية الحالة في الجسم لا بد وان تكون موصوفة بالعوارض الغريبة
لانه بحسب انقسامها بسبب انقسام محلها فتكون ذلك الانقسام عارضا غريبا وقوله في اصل منه
بلاغ يعني ان تلك الصورة العقلية بلا غاية وكفاية في تجرد محلها لان جزء تلك الصورة تكون حالا في جزء محلها
فاذا كان جزء محلها وافيا بحفظ جزء الصورة كان جزء محلها وافيا ايضا بحفظ الصورة لان الصورة
اذا كانت منقسمة الى اجزاء متساوية الطبائع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشيء اذا كان وافيا
بحفظ شيء كان وافيا بحفظ مثله قوله فالصورة التي جردناها معتشاة بعد بهيئة غريبة من جمع
او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع ملتبس في الصورة المعروضة فالمراد منه ان
الصورة الكلية العقلية لو كانت جسمانية لكانت موصوفة بجميع العوارض الغريبة على ما بيناه لكن الصور
العقلية يجب ان تكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما قوله واما الصورة الحسية والخيالية
فمفتقر ملاحظة النفس لها الى الحاضرة بمشابهة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان تكون
بها او يشبهها ذي وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات
الحسية والخيالية وذلك لان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصورة واجزائها المناسبة في الوضع
المقارنة لهيئات غريبة الى ان تكون بعينها وهو المراد من الشيء منطبعا في ذي وضع وقبول
انقسام فان الشيء المجرد لا ينطبع فيه الاشياء المناسبة في الوضع ولقائل ان يقول الشيء ان الهيولى
الاولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد في الجسمانية انكم حكمتم بانطباع الحجم والمقدار والشكل
والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزوا انطباع صور المحسوسات في جوهر النفس ايضا
وما الفرق بين الامرين وايضا فهذا ان ما ذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية
جسمانية لكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان ملاحظة النفس للعداوة المخصوصة
لا تتوقف على ملاحظتها اجزاء تلك العداوة متناسبة في الوضع وهم ولمسه ولعلك تقول
ان الصورة العقلية قد تنقسم اقساما وزائدة معقولة اليها كقسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة
الى انواع التقسيم لما قام الدليل على ان الصورة العقلية لا يمكن ان تنقسم الى اقسام متشابهة
الطبائع اورد على نفسه سؤالا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذي
حصه

حصة الانسان غير الحيوان الذي هو حصة الفرس واحدهما مثل الثاني فان طبيعة الجنس اذا
اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فان الحيوان
الذي هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين مساوي للكل في تمام الماهية المجردة فقد ثبت
ان الماهية المجردة يمكن ان تكون منقسمة الى اجزاء متساوية الطبائع وذلك يقدح فيما ذكرنا ان الصورة
المجردة لا يمكن ان تكون منقسمة الى اجزاء متساوية في الماهية واذا عرفت هذا السؤال في انقسام الماهية
الجنسية بالفصول المنوعة فاعرف مثله ايضا في انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية
المصنفة كانقسام الانسان بكونه تركيا وهنديا وعربيا وعجميا والجواب عنه ان يقول فرق
بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه
هو ان تنقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو ان تنقسم الماهية
المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى الجزئيات قد
يكون مقوما لكل واحد من الجزئيات ويكون جزءا من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى
الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون متقوما بها وايضا الكلي اذا انقسم
الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات ولا يكون الحيوان
مساويا للانسان في تمام الماهية واما الكل اذا انقسم الى الاجزاء فانه يكون ذلك الكل
مساويا لكل واحد من الاجزاء في تمام الماهية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله في الجواب
انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الكلي وكل كلي تحصل صورة اخرى ليس جزءا من الصورة
المعقولة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية
وصنفية بل يكون بحيث يحصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي فاعلم ان المراد منه انقسام
الجنس بالفصول هو ان يقترن بكل كلي ان يقترن الفصل بالجنس فيحصل عند ذلك صورة اخرى
وهي الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزءا من الصورة الاولى من الجنس فان المعقول الجنسي
لا ينقسم في ماهيته الى معقولات نوعية تكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لا بد
وان يكون النوع مخالفا للماهية الجنسية وهكذا القول في انقسام الانواع الى الاصناف واما
الذي منعنا منه فهو ان ينقسم الصورة العقلية الى اجزاء عقلية تكون ماهية كل واحد منها مساوية
لماهية الكل واما قوله ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة
الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه
هو انقسام الكل الى الاجزاء واما قوله ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا
له ينقسم الى مختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تكثره او لا من قبول القسمة الى متشابهات

وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه فالمراد منه ان هذا المشكك
لو قال لم لا يجوز ان يقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى جزئياته لكان غير المشكك الذي ذكره
اولا حيث قال لم لا يجوز ان يقسم الصورة العقلية الى اجزاء متشابهة الكم الا ان يترك المشكك الاول
ويقول لم لا يجوز ان يقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى الجزئيات لكنا نقول له حينئذ انا قد بينا
ان الجزئي الذي يقسم اليه الكلي انما يحصل عند اقتران كلي بكلي مثل النوع فانه انما يحصل عند اقتران
الفصل بالجنس واذا كان كذلك كان كل واحد من ذينك الجزئين هو المستنبط الذي كلامنا فيه
المسئلة الثامنة في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول اربعة فصول الاول في ان
انك لتعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله الى اخره
المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا لذاته وبرهانه ان المجرد ان
لم يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا
يمتنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه يعقل ذلك
الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته فيجب فكل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما
الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بشيء اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض
وجوده محال فلنفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم كونه عالما بالشيء انه علم ان ذاته موصوفة بانها
عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة معا لان التصديق
مسبوق بالتصور فلان كل من علم كونه عالما بالشيء يجب ان يكون عالما بذاته فاذن كل من لا يمتنع ان يعلم
كونه عالما بالشيء وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق الشرطية واما بيان صدق المقدم
وهو ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة فانه يصح ان يكون معقولة
وكل ما صح ان يكون معقولة وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره
صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشياء ليس الا عن حصول ماهياتها في العاقل
فاذن كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها ماهية اخرى وكون تلك الماهية بحيث يصح ان تقارنها
ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها
في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها لذلك الجوهر فلو توقف صحة مقارنتها لغيرها على حلولها
في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود
المقارنة وهو محال لان وجود الشيء متأخر عن صحة وجوده لا ان صحة وجوده متأخرة عن
وجوده فثبت ان صحة مقارنة غير تلك الماهية المجردة لتلك الماهية المجردة لا تتوقف على انطباع
تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت في العقل او
في

في الخارج فانه يصح ان يقارنها غيرها ولا معنى للتعقل الا مقارنة ماهية مجردة لماهية
مجردة واذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن ان يقارنها سائر الماهيات
المجردة ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره فهذا تمام هذه الحجة ولقائل ان يقول
ان حكمكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا
معقول عنه ولكنه لا يستمر على اصولكم لانا نحمل الانسان الكلي على زيد وعمرو فانه يمكننا ان
نحكم بان زيدا انسان وليس بفرس مع انه ليس فينا شيء واحد يكون هو مدركا للانسان الكلي
وللانسان الجزئي الشخصي لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات هو القوى الجسمانية
فهاهنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه
بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد
يمكنه ان يعقل غيره اما قوله ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فنقول للشيخ
هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول
ذلك وحقيقة الباري تعالى غير معقولة للبشر ولذلك حقائق المفارقات وحقائق القوى البسيطة
الفعالة والمنفعلة غير معقولة بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية والاضافية
واذا ان اعتقادنا في صحة ان يقارن الماهية المجردة ماهية اخرى على انا نعقلها مع ماهية
اخرى فمتى بينا انا لم نعقل حقائق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح ان يقارنها غيرها
فان قيل انه يمكننا ان نقيم الدلالة على انا نعقل حقيقة الاله تعالى وحينئذ ينتقض هذا
البرهان فيه وبيانه ان يقال الموجود يطلق عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات ليس بالاشتراك
اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على ان معنى الوجود حقيقة واحدة في الموضعين ولا شك
ان حقيقة الوجود متصورة تصورا اوليا وان كل واحد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود
جزء من وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعلوم بالضرورة يجب ان يكون معلوما
بالضرورة واذا كان وجود الباري تعالى مساويا لوجود الممكنات وماهية وجود
الممكنات معلومة بالضرورة كانت حقيقة وجود الباري تعالى معلومة بالضرورة ثم انا بينا
انه يستحيل ان يكون وجوده مقارنا لماهية بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فاذن يلزم
ان يكون حقيقة الباري تعالى معلومة لنا فنقول لا شك ان من جعل مفهوم الوجود في
الممكن والواجب امرا واحدا فزعم ان ذلك المفهوم غير مقارن في حق الباري تعالى لماهية
اخرى بعد ان زعم ان الوجود اولي التصور لزمه القطع بان حقيقة الباري تعالى اولية التصور
ولكن الشأن في صحة هذه المقدمات فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان الذي يقصده من وجود

الله تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا لماهية اخرى اعتقاد باطل خطا وتغيير وفساد ذلك
بالبراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات الثلاث يعترف بان حقيقة
الله تعالى غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك ايضا فاني سمعتهم ههنا
التشبث بتلك المقدمات في انتاج شيء هم معترفون بفساده ثم لئن وقعت المساعدة على
ان كل ماهية مجردة فانه يصح ان يكون معقولة فلم قلتم ان كل ما صح ان يكون معقولا وحده
صح ان يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل شيئا اخر مع تعقلها
ولهذا يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان وبعده
ان ساعد على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع غيره لكن لا بد من الدلالة على ان كل مجرد فانه
والحال هذه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يمكنا ان يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
كل الاشيا لكن هذا المقام ليس بديهي فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل مع تعقل
بعض الاشيا وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية
مجردة فانها يمكن ان يكون معقولة مع كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك فقد صح ان يكون
ماهيتها مقارنة لماهية غيرها فلم لا يجوز ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم
لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه ما مر ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها لا
يمتنع ان يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها في الخارج ولم
لا يجوز ان يقال شرط هذه الصحة حلولها في النفس او يقال وجودها الخارجي يكون مانعا من ذلك
واما قوله لو توقفت صحة هذه المقارنة على حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس عبارة
عن مقارنتها النفس لزم توقف صحة الشيء على وجوده وانه محال قلنا هذا مغالطة وبيانه هو ان
مقارنة الشيء لغيره على اقسام ثلاثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وثالثها الحكاية
مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا شيئا غيرنا فلا شك انه يصح على
ذلك المعقول ان يقارنا مقارنة حالين في محل واحد واذا انا اشياء حلت في محل عرفنا بذلك
انه يصح على تلك الحال ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل فعرفنا ايضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن
غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلاثة من المقارنة كانها انواع مختلفة تحت جنس واحد هو
اصل المقارنة ثم انه لا يلزم ان الشيء الذي يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه سائر الانواع
من ذلك الجنس ولهذا لا نقول ذلك والعرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس
والاقسام الاربعة من الجوهر يصح ان يقارن غيرها مقارنة المحل للحال من غير عكس واذا عرفت ذلك
فنقول انه لا يلزم من كون العقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئا تمام
على

علمنا ان الماهيتين المعقولتين تقارنتا في ذلك الجوهر مقارنة الحالين في محل واحد فاذا اردنا
ان نثبت ان صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل لم يمكننا
في هذا قولنا ان صحة مقارنتها الجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحلها مخالفة
لمقارنتها لما حل في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حصول الصورة في
الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة على حصول الصورة في الجوهر العاقل ثم بتقدير
ان يثبت صحة مقارنتها مع ما حل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من
ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة اعني مقارنة الحال للمحل ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان
هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فعند تلخيص ان الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة
صرفة ثم لئن وقعت المساعدة على ان هذه الانواع الثلاثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية
لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان
الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل ان يكون كذلك
لان الانسان الخارجي قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمس والانسان الذهني
ليس كذلك فعلمنا انه ليس كلما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال
كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية
كذلك ثم لئن وقعت المساعدة على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم لا
يجوز ان يوجد لازم يمنع عن ذلك كما ان الحيوانية التي في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية
التي للفرس لابد وان يكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان اللازم له في وجوده وهو
الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا يجوز ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها
ان يقارنها غيرها الا انه يلزمها حال هذه لازم يمنع من ذلك ويمكن ان يجاب عنه بانا بينا انه لا مانع
من التعقل الا المادة وكلامنا في المجرد فاذن ليس له ههنا مانع من صحة هذه المقارنة ولكنك تعلم ضعف
هذا الجواب ثم ان وقعت المساعدة على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن سائر الماهيات المجردة على
الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم صحة كون ذلك المجرد عالما بما عداه بل لو ثبت ان العلم
والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن الاشكال فيه ما مضى في مهمة حمله
السكوت على هذه الحجة ولنرجع الآن الى تفسير المتن اما قوله كل ما يعقل شيئا فانه يعقل
بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان كل من عقل غيره فانه لا يستحيل ان يعقل من نفسه
كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ الشيخ استعمل اكثر فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا انها
تكون لا محالة مقارنة للعدم لان لفظ القوة لفظة مرادة للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون

ان القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل ما عقل شيئا عقل بالقوة القريبة من الفعل انه
عقل فان من الاشياء ما يكون تعقله لكونه عاقلا بالفعل المحض ويكون منزها عن طبيعة القوة القريبة
والبعيدة كالباري عز اسمه والمفارقات واذا كان كذلك لم يجز ان يقال كل من عقل شيئا فانه
يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشيء ويكون المراد بهذا الامكان الامكان العام حتى يتناول ما يكون
ذلك التعقل في حقه واجب الحصول كالباري تعالى وما لا يكون كذلك بل بالقوة القريبة من الفعل كما
في حقنا واما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل انه يعقل غيره فقد عقل ان
ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شيء بشيء فانه لا بد وان يكون عاقلا للموصوف
والصفة معا وحد بينا ان هذه المقدمة وان كانت ضرورية لكنها لا تستمر على مذهبه واعلم ان على
هذا اللفظ اشكالا وهو ان قوله وذلك عقل منه لذاته يوهم ان عقل الشيء لكونه عاقلا
لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فان علمي باني عالم بالشيء علم متعلق بنسبة مخصوصة بين ذاتي وبين
العلم بالشيء والعلم بتلك النسبة مغاير للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز ان يقال العلم بتلك النسبة
هو العلم بذاتي بل الواجب ان يقال علمي بكوني عالما بالشيء يتضمن او يستلزم علمي بذاتي واما قوله وكل ما يعقل
شيئا فله ان يعقل ذاته فهو نتيجة المقدمتين المذكورتين وتقرير القياس هكذا كل ما عقل شيئا فله ان يعقل
كونه عاقلا لذلك الشيء وكلما كان كذلك فله ان يعقل ذاته ينتج كل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته واما
قوله وكل ما يعقل شيئا فمن شأن ماهيته ان تقارن معقولا اخر فالمراد منه بيان ان كل ما صح ان يكون
معقولا فانه يمكن ان تقارن ماهيته ماهية معقول اخر واما قوله وذلك يعقل مع غيره واما يعقله
القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها وذلك لان كل ما صح ان يكون
معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك هو المقارنة واما
قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من جهته ان تقارن المعنى المعقول فالمراد منه انه لما بين ان
المجرد لا يمتنع على ماهيته ان تقارنها غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة في الخارج قائمة
بذاتها وجب ان يصح عليها ان تقارنها تلك الماهيات الا انا لما عرفنا في بعض الاحوال ان تلك الماهية
يصح ان تقارنها سائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن او في الخارج
وجب ان يصح عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين هنا ان تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني او لا
يمتنع عنها الوجود الخارجي لانه افرد فصلا للكلام على ذلك فيما سياتي ذكره ان شاء الله تعالى
واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود عن مقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر
ان كان فالمراد منه ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك المقارنة ابدا اللهم الا اذا وجد مانع من
تلك المقارنة وهي المادة وعلائقها على ما مر فان تلك المقارنة يكون ممتنعة حينئذ واما قوله

فان

فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها امكن ذلك لها بالامكان فالمراد ان
تلك الحقيقة لما ثبت انه يصح عليها هذه المقارنة وثبت انها معنى انه لا مانع الا المادة وعلائقها ففي
كانت الحقيقة مسلمة عن المادة وعلائقها وجب ان يصح عليها هذه المقارنة واما قوله وفي ضمن
ذلك امكان عقله لذاته فالمراد منه ظاهر ولكن على اللفظ اشكال لان عقله لذاته ليس جزءا من
عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمن الشيء بل الواجب ان يقال ومن لوازم عقله
لغيره امكان عقله لذاته للزوم العلة معلولها وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية
في القوام اذا جردت في العقل دار عنها المانع الى اخره التفسير هذا شك اورده على قوله
الشيء المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك الغير وتقرير الشك هو ان الصور العقلية
المجتمعة في العقل كل واحد منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى
بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم العقل هو المقارنة والجواب عنه بان كل
واحد من الصور ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بالنفس فاذا كان كذلك لم يكن شيء منها
قابلا للصور المجردة المقارنة لها بل انما الى هذه الصور اذا قارنتها صورة اخرى فانه لا ترتسم
واحدة منها بالاخرى اذ ليس ارتسام البعض بالبعض اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحدة
منها مرتسمة بالاخرى فيكون كل واحدة منها حالة في الاخرى ومحلا لها وهو محال اولا ترتسم ولا
واحدة بالاخرى وهو المطلوب بل الحق ان المرتسم بها باسرها هو المحل العاقل لها فثبت ان تلك
الماهيات متى كانت صورا موجودة في العقل فانه لا ترتسم ولا واحدة منها بالاخرى فلا جرم لم يكن
شيء منها عاقلا للاخرى واما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها
محتملة يمكن ان تكون محلا لمقارنتها فلا جرم تكون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك
الصور ليس بان ترتسم واحدة منها بالاخرى اولى من العكس ففيه اشكال لان تلك الصور العقلية
المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما اولا فلانها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها لامتناع
اجتماع المثلين واما ثانيا فلان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم فاذا
كانت المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصور المطابقة لها مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور مختلفة في
الماهية لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالحالية وبعضها بالمحلية الا ترى ان السطح لما كان محالفا
في الماهية للحركة لا جرم كانت محلية الحركة للسطح اولى من العكس وكذلك فهب انا لم نعلم ان [illegible]
علة امتنع على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعا في البعض ولكن في ذلك اعتراف بان مقارنة
هذه الصور لمحلها لما كانت علة لعلمها بمعانيها لما لم تكن حالا فيها لان القسم الاول حاصل هنا
والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسم الاول من المقارنة لا يقتضي شيء منهما كون

المقارن عاقلا واذا ثبت ذلك فنقول انه لا يلزم من صحة القسم الاول من المقارنة على تلك الماهية
حين كانت موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما يكون موجودة في الخارج وسقط
الاستدلال بالكلية واما قوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله مقصورا فالمراد منه ان كلامنا في تلك الماهية حين ما تكون
موجودة في الخارج فهي حينئذ يمكن ان يكون محلا لسائر الماهيات فلا جرم امكن كونها عاقلة لتلك الماهيات
ثم لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم ان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه ان يجعله
مقصورا له وجدان يعرف ان مقارنة الماهية للذات مغاير لكون تلك الماهية مقصورة له لانه حكم بانه بعد
حصول المقارنة يمكن جعله مقصورا ولولا ان المقصورية مغاير لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى
اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط اصل الدليل على ما مر وهم وتفسيره او لقائل
يقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فلعله مانع من جهة تشخصه الاخر
النفس هذا الشك اورده على قوله ان الماهية لما صح عليها ان يقارنها غيرها حين كانت عاقلة
فوجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك ان يقال هذه الماهية الذهنية مخالفة
للماهية الخارجية من حيث ان احديهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود
الذهني كان شرطا لصحة تلك المقارنة او الوجود الخارجي كان مانعا منها فلا جرم لم يحصل صحة
مقارنة هذه الماهية مع سائر الماهيات عندما تكون موجودة في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك
الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارنها غيرها فتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية
او للشيء من لوازمها كانت حاصلة لها سواء كانت في الذهن او في الخارج وسقط الشك وان كان
لا يحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل الا عند اكتساب
هذه المقارنة فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل ما استعد له او لم يكن استعداد للشيء الا
وقد كان ذلك الشيء وجد ثبت وهذا كله محال وتفسير هذه الالفاظ انه اذا لم يحصل صحة المقارنة
الا بعد اكتساب المقارنة لزم احد امرين باطلين احدهما ان يكون استعداد المقارنة متاخرا بالذات
عن حصول المقارنة فقد كان الاستعداد لا يحصل للشيء الا بعد وجود ذلك الشيء وذلك محال لان الامكان
سابق على الحصول وكيف يكون الحصول سابقا على الامكان وثانيهما ان لا يكون لذلك الحادث
استعداد وهذا ايضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن صحيح الحدوث بل هنا
محال الا قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك
وان كان انما يكتسب عند الارتسام لزم ما ذكرنا وكذا الشيء مفصله محقق نظر في النفس ولكنها
في وجوبها فانا نقول هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل
او

او لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل او في الخارج
كان ذلك الاستعداد حاصلا له وهو المطلوب الثاني هو انه لما ابطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية
انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان انه لا يجوز ان يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام
في العقل ان يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم ان ذلك يحتمل وجهين احدهما
ان يقال ان الصورة المعقولة لو كان استعدادها لان يقارنها صورة اخرى موجودة في محلها مشروطا
بكونها موجودة في العقل لزم تاخر الصحة عن الوجود او لزم نفي الصحة وثانيهما ان يقال لو كان
استعداد الصورة العقلية لان يقارنها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحال اما الاحتمال
الاول فباطل لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الحال في محل حلولهما في ذلك المحل تاخر الصحة
عن الوجود لان حلول الحال في محل مشروط بصحة مقارنتهما على هذا الوجه وصحة مقارنتهما
على هذا الوجه لا تتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه قد يوجد احدى الصورتين
عند عدم الاخرى ففي تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال
الذي ذكره من هذا الاحتمال واما الثاني فحق لكنه غير نافع في هذا المطلوب اما انه حق فلان
صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقف على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية
مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير
نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة اعني حلولها في المحل
على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة ان يقارن غيره عند وجوده في الخارج مقارنة الحال
للمحل على ما قررناه مع انه لا مطلوب الا ذلك واما قوله بل لعل الاستعداد الخاص لبعض ما
يقارنه يتلو المقارنة الاولى فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد لما لم يتوقف على كونها موجودة
في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا له مطلقا بل من الجائز ان يكون استعداده لان
يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول آخر مثل ان العلم بالنتائج بواسطة
العلم بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح في مطلوبنا واما قوله ولا كذلك فاعلم ان الماهية المعنى الحسي
استعدادا لكل حصل فان لم يكن له خروج الى الفعل لمانع بطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي
فاعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر وبيان ذلك الشك هو ان يقال هب انه تقرر لكم
ان الماهية عند كونها ذهنية يكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا ان ذلك الذي وجد في الذهن
فيحتمل ان يوجد مثله بعينه في الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا ان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج

ومن ان يصح عليها تلك المقارنة بل اكثر ما في الباب ان يقولوا الوجود في الخارج مثل الوجود في
الذهن للماهية ثم ان حكم الشي حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها
عليها حين ما تكون خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم الا بالبناء على ان حكم الشي حكم مثله وهذه
المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في الفرس نظرا
الى مجرد الحيوانية وان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقبول
فصل الفرس وهو الصهال والحيوان الذي في الانسان غير مستعد لقبوله والا لصح ان ينقلب الحيوان
الذي هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشي مستعدا لشي كون مثله
مستعدا لمثل ذلك الشي فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود
الخارجي واجاب عنه بان سلم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وان ذلك الاستعداد حاصل
لها ابدا ولكن المستعد له انما لا يخرج الى الفعل لمانع يطول الكلام فيه واذا عرفنا بان الاستعداد الحاصل
للمعنى الجنسي لازم له اذا طبيعته يعترف بذلك في الطبيعة النوعية اولى لكن الصور الذهنية والموجود
الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستوا في صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس
الا الفصل لكل واحد من الانواع فالحيوان الذي هو حصة الانسان يلزم الناطق وهذا اللزوم ليس
من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق لذلك الحيوان
مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذي منع من مقارنة الصهال للحيوان الذي
هو حصة الانسان وان كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصهال فان
قيل فلم لا يجوز ان يكون للماهية بلوازمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا
عن صحة ان يقارنها شي من المعقولات فنقول انا قد دللنا فيما مضى على انه لا مانع من التعقل
الا المادة وعلايقها ولا اشياء من المجرد فاذن لا يجوز ان يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها
الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذا اعادة الكلام في هذا الموضع واعلم انا لما بينا
انه لا مانع الا المادة بالنسبة على ان الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على
ما عرفته … انه اذا حصل ها حصلت لك علما ان كل شي ما من شانه ان يكون
صورة معقولة وهو قايم الذات فانه من شانه ان يعقل الا ان القسر لما فرغ من بيان
ان كل مجرد دايم بالفعل فانه يمكنه ان يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك انه لو ثبت ان كل مجرد
فانه يجب ان يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون المجرد
عاقلا لغيره ولنفسه ثم لا شك ان هذا النوع من العقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك
ظاهر لا شك فيه القسم الثاني في احكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ

تكملة النمط يذكر الحركات عن النفس التفسير لما اورد فيما مضى من هذا النمط من احكام
القوة المدركة ما اراد ان يتم به هذا الكتاب اشتغل الآن ببيان احكام القوة الثانية من قوى النفس
وهي القوة المحركة وفيه اربع مسايل المسئلة الاولى في اقسام القوة النباتية فصل واحد
اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذا الى اخره التفسير القوة
النفسانية المحركة اما ان يكون للاجسام العنصرية او للاجسام الفلكية فان كان الاول فاما
ان يكون تحريكها من غير شعور او مع شعور والاول تسميه الفلاسفة بالقوى النباتية والاطبا
بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح اقسامها وهي لا بد لحدها القوة التي يكون
المقصود من افعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من افعالها تحصيل كمال الذات
وثالثها ما يكون المقصود من افعالها توليد المثل فاما القوة الاولى فهي الغاذية وهي التي
تتصرف في مادة الغذا لتحيلها الى مشابهة البدن سدا لبدل ما يتحلل واعلم ان الغذا الحقيقي
الدم ومادته الاطعمة والاشربة فالقوة الغاذية تتصرف في مادة الغذا اعني في المطعوم
والمشروب لتجعلها شبيهة بالبدن فيصلح لان يصير قائمة مقام الاجزا المتحللة ولهذه القوة
الغاذية تخدمها اربع قوى الجاذبة للغذا والماسكة للمجذوب والهاضمة والمميزة والدافعة
للثقل واما القوة الثانية فهي المنمية وهي التي تزيد في جواهر الاعضا على تناسب مقصود
محفوظ في اجزا المغتدي في الاقطار ثم بها النمو وفرق بين الانما والاسمان فان النمو قد
يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة وهي المولدة وهي التي تاخذ
فضلا من الغذا الهضمي لتجعله مادة وهذا الشخص اذا عرفت ذلك فنقول اما
القوة المولدة فانها انما تكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تضعف وتلزم تقوى
المولدة ملاوة اي زمانا طويلا وتبقى الغاذية عاملة الى ان تعجز فيحل لذلك الاجل والوجه في
عجزها انها لا تفي بايراد مثل ما يتحلل فيحصل الموت ضرورة واعلم ان لنا في هذه القوى النباتية
والحيوانية ابحاثا عميقة تحصيلها في الملخص المسئلة الثانية في القوى المحركة الاختيارية
فصل واحد اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية الى اخره التفسير
مبادي الحركات الاختيارية اربع فان الانسان اذا تخيل او توهم او تعقل امرا من الامور فان كان
ذلك الامر نافعا او لذيذا اما بحسب الامر نفسه او في اعتقاده انبعثت الشهوة وهي قوة
جالبة للنفع وان كان ضارا او مولما اما بحسب الامر نفسه او في اعتقاده انبعث الغضب وهي
قوة دافعة للموذي ثم يتبع ايهما كان اعني الشهوة والغضب حصول الاجماع والعزم من غير فتور
ولا تردد ثم يتبع ذلك الاجماع تحريك القوى المنبثة في العضلات لتلك الاعضا وبواسطتها

العصب
يحرك الآلات فاقرب المحركات القوة العضلية ويليها الاجماع والعزم ويليه الشهوة و[العصب]
ويليه العقل والتخيل والوهم وللناس في كل واحدة من هذه المراتب اختلافات اما المرتبة
الاولى وهي القوة المبثوثة في العضلات فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى لهذه القوة الا
المزاج المعتدل الذي للاعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لان المزاج لا معنى له الا حرارة مكسورة
وبرودة مكسورة وكيف كان فهو من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما
لا محالة ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج
واما المرتبة الثانية وهي الاجماع فمن الناس من انكره قال لان الحيوان متى عقل كون الفعل نافعا او تخيل
ذلك او توهمه فانه يكفي ذلك في تحريك القوة المبثوثة في العضلات ولا حاجة الى توسط قوة
المرتبة واما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والغضب فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى للشهوة
الا الارادة الجازمة لنيل اللذات والغضب لا معنى له الا الارادة الجازمة للانتقام والاكثرون
فرقوا بينهما وقالوا ان المريض قد يريد شرب الدواء ارادة جازمة وان كان لا يشتهيه واما
المرتبة الرابعة فهي الشعور بكون الفعل نافعا او لذيذا او ضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا
او غير مطابق وبعضهم يسمي هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في انه هل من شرط الفعل حصول
الداعي اي هل من شرط الفعل حصول الشعور بكون ذلك الفعل نافعا او لذيذا فالاكثرون
سلموا ذلك وقالوا ان القوى المبثوثة في العضلات صالحة للحركة وضدها وترجيح احد المقدورين
على الآخر لا بد له من مرجح وهو الداعي والا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال ومنهم من
قال لا حاجة الى الداعي لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه
لا بد وان يسلك احدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك حتى يفترسه السبع ومن
المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح لانا فرضنا استواءهما في جميع الامور والذ
ان يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان جدا اذا حضر بين قدحين
من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع جدا اذا حضر من الاكل رغيفين متساويين من جميع
الوجوه وضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس وقال الاولون الحاصل في استخراج ما به ترجح احدهما
على الآخر فلعل فرض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد الشيئين امكن حصول مثلها
للآخر ولا يجوز ان يقال المرجح هو قصده وتخصيصه الذي لا يمكن ان يشاركه فيه غيره لان متعلق
غرضه من الماكول والمشروب الماهية لا الشخصية فثبت بما ذكرنا ان الفعل الموقوف على الداعي
واعلم ان الكلام في هذه المراتب الاربعة كثير جدا والمباحث فيها عميقة ولكنا اكتفينا بهذا القدر
لئلا يطول الكلام ولنرجع الى شرح المتن اما قوله واما تحريكات الاعضاء ففي اسد

فقوله نفسانية فمعناه ان القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية مع انها تشبه القوى
الطبيعية في عدم الادراك والشعور فهذه القوى الحساسة اولى ان تكون نفسانية لما انها لا
تتحرك الا مع الادراك والشعور واما قوله ولها شعبة عازمة مجمعة فاعلم ان هذا اشارة الى
المرتبة الثانية وهي العزم والاجماع والارادة الجازمة الخالية عن الفتور واما قوله مذعنا
ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الرابعة واما قوله
منبعثا عنها غضب او شهوة فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الثالثة وكانه قال العزم يتبع
الخيال او الوهم او العقل ثم انه يتبع احد هذه الثلاثة الشهوة او الغضب وحينئذ يكون
العزم بالحقيقة تابعا للشهوة والغضب وهما تابعان للخيال او الوهم او العقل واما قوله
فتطيع ذلك ما نبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة فاعلم ان معناه
ان يطيع ذلك المبدأ العازم المجمع الذي يتناساه وصفته هذه القوى المبثوثة في
العضلات واعلم ان القوى المحركة في الحقيقة ليست الا هذه القوى العضلية وسائر المراتب
فهي بالحقيقة كالآمرة المسألة الثالثة في ان الفلك يتحرك بالارادة اشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات النفسانية دون الطبيعية الى آخره
التفسير لما تكلم في القوى النفسانية المحركة للاجرام العنصرية اراد ان يتكلم في القوى النفسانية
المحركة للاجرام الفلكية وحاصل ذلك يتكلم في ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه
ان حركاتها مستديرة بالطبع وكلما كان كذلك فهو نفساني فاما ان حركاتها مستديرة فظاهر
فبين ظاهر وقولنا بالطبع احترازا عن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة لكن بالقسر
لا بالطبع واما ان كلما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فلان تلك الحركة
اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية وباطل ان تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض في
مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها ويتوجه الى غيرها ثم يتوجه اليها فلو
كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا
بالطبع ولما كان ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعية الا انه ولو كانت ارادية لكان هذا
الاشكال واردا ايضا لانا نقول ذلك جار في الارادية لانه اذا كان غرض المتحرك
بالارادة امرا آخر الا ان الحركة المستديرة صار المطلوب في وقت متروكا في وقت آخر
الا ان مطلوبيته ومتروكيته بالعرض لا بالذات واما المطلوب بالذات فذلك الغرض الآخر
واما في الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال ايضا ان تكون قسرية لان القسر على
خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استحال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان

ثلث ان تلك الحركة ارادية المسألة الرابعة في اثبات النفوس الفلكية مقدمة
المعنى الحسي الى مثله نسبة الارادة الحسية الى اجزاء النفس لما ثبت ان حركات الافلاك ارادية
اراد ان يثبت ان لها محركا هو صاحب ارادة كلية ومحركا اخر هو صاحب ارادة جزئية وقدم الاول
على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة ينتفع بها فيهما
وذكر في تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الحسي الى مثله نسبة الارادة الحسية والمعنى العقلي
الى مثله نسبة الارادة العقلية واعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي سميناها بالنزوع
والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه ارادة تابعة للشعور فان كان المشعور به امرا عقليا
كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا
هو المراد من انحاء الارادة واما ثانيهما فهو ان كل معنى يحمل على كثيرين غير محصورين فهو كلي
سواء كان معينا او واحدا شخصيا كقولنا ولد ادم او غير معين كقولنا انسان وهذا ايضا ظاهر
لا اشكال فيه الاشارة الى الحكم الاول بالارادة ليس لنفس الحركة الى اجزاء النفس لما فرغ حركة
من تمهيد المقدمة شرع الان في بيان ان لحركات الافلاك مبدا وهو صاحب الارادة الكلية
والدليل عليه هو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان
الارادة اما ان تكون جزئية او كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة
العقلية فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية او عقلية وقد عرفنا في المقدمة ان الارادة الحسية متوجهة
الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من الامور
الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول لتكون وسيلة الى الكمال الثاني واذا
كانت ماهيتها انها تكون وسيلة الى شيء اخر استحال ان تكون نفس المطلوب فثبت ان المقصود
الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لا بد وان يكون بالقوة اعني انه لا بد وان يكون
معدوما اذ لو كان حاصلا لكان محالا وان يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن
جميع ما للفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فان المطلوب من الحركة استخراج
الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضعا معينا شخصيا والا لكان اذا وصل اليه وقف
بل وضع معين كلي وكونه معينا لا ينافي كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة
معين من مشاركة في المتعينة وهما به مخصوصيتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فالمعين من حيث انه مطلق معين امر كلي وهذا هو الذي تقرر في المقدمة من ان المعنى اذا كان
محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص او لم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركات امر كلي
وذلك يستدعي قصدا كليا والقصد الكلي هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان الحركات الفلكية

مبدأها صاحب ارادة كلية ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسيأتي
ان شاء الله تعالى تقرير هذا السؤال فاما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المسألة في هذا
الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا الكتة في ثلاث مواضع منها ذكر ان ههنا سرا وما
فصل القول فيه وفي الموضع الرابع فصل القول فالاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر
من النمط السادس من هذا الكتاب حيث قال فاما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب
ارادة كلية يتعلق بها اشكال صعب من الاشكال وفيه سر والثالث ذكر في الفصل الرابع عشر من النمط
السادس ايضا حيث تكلم في كيفية نسبة النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت بحق المحاجين فربما لاح لك
سر واضح حقي والرابع ذكر في الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان ما يلوحه
ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي
نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع
صرح بتفصيل ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك نفسا جسمانية هي صاحبة
الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل هو جوهر مجرد غني
بذاته في جميع كمالاته عن الفلك واما النفس الناطقة فهو الجوهر الذي يكون مجردا بذاته
ولكنه يكون محركا ومدبرا له يستكمل به كما ان نفسنا الناطقة جوهر مجرد في ذاته عن
البدن لكنها محركة للبدن مدبرة له يستكمل به وقد اختلفوا فيها فالقدماء انكروها وما
قالوا بها والشيخ مال الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع من هذا الكتاب قد اقام الدلالة عليه
لانه لما ثبت ان المقصود من الحركة الفلكية امر كلي ثم المقصود الكلي يستدعي قصدا كليا
والقصد الكلي يستدعي ادراكا كليا وقد ثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلي لا
يحصل الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا فحصل [illegible] من مجموع هذه الامور وجود جوهر
غير جسم ولا جسماني ثم ان هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد لان كل ما القصد الى فعل شيء
فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل على ما سيعم الدلالة عليه ان شاء الله تعالى في اول
النمط وكلما كان مستكملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا وقد ثبت القول بالنفس الناطقة
الفلكية بهذا الطريق لكن الشيخ لما ذكر اصل الدلالة ولم يتمها على التفصيل كما ذكرناه ولم يصرح
بالشيء لا جرم ابهم القول فيه وذكر ان فيه سرا [illegible] الراي الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص جزئي الى اخره اعلم انه لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدا
ارادة كلية شرع الان في المطلوب الثاني وهو اثبات ان للفلك مبدا ارادة جزئية والدليل عليه
هو ان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلي جزئي اولى من غيره

فاما ان يحصل الكل وهو محال او لا يحصل شيء منها وهو المطلوب فثبت ان الرأي الكلي لا يصدر
عنه شيء جزئي وانه لا بد لذلك الجزئي من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت
النفس الجسمانية للفلك ولقائل ان يقول ادراك الشيء المعين نسبة من القوة المدركة ومن
ذلك الشيء المعين والنسبة من الامرين لا يتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشيء
المعين من حيث انه هو موقوف على حصول ذلك الشيء وحصول افعالنا موقوف على ادراكنا لها
وتكويننا اياها فلو توقف تكويننا اياها على شعورنا بها من حيث انها هي لزم الدور فثبت انا لا
نوجد الا بعد ادراكنا لها ولا نوجدها الا بعد ان نعلمها ولا نعلمها الا بعد تعينها ولا تتعين هي الا
عند وجودها فبطل ما قلنا للزوم الدور وايضا فانا اذا رجعنا الى انفسنا واعتبرنا احوالنا
علمنا قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني وكل ذلك لا ماهية الكلية فاما ان يقال انا نقصد ايجاد تلك الحركة
المعينة من حيث انها هي فذلك غير حاصل وكذلك يوجد القطع بعد الاستقراء والاختبار بان
المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت
ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه
معارض بعين هذه الارادات الجزئية الحادثة فانها امور حادثة جزئية فلا بد لها ايضا من
امور حادثة جزئية ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل فهذا التسلسل اما ان
يكون دفعة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة او لا دفعة
بان يكون كل سابق علة للاحق وهو ايضا محال لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم
لا يكون علة الموجود وهذا متفق عليه من الفلاسفة ولانه لو جاز ان يكون الارادة السابقة
علة للارادة اللاحقة فلم لا يجوز ان يكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ
يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ثم لئن وقعت المساعدة على انه لا بد مع الارادة
الكلية للحركة من سبب اخر في حصول الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز ان يقال ذلك السبب هو تخصص
القابل من غير حاجة الى نفس ذات ادراكات جزئية وبيانه هو ان الفلك يستحيل عليه السكون
ويستحيل عليه الرجوع عن جهة حركته فاذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحب الارادة الكلية
لحركة الفلك اذا ارادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصص القابل فان جرم الفلك
في كل وقت لا يقبل الا حركة مخصوصة معينة وعندكم تخصص القابل يجوز ان يكون سببا
لحصول المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته
الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصص القابل فلم لا يجوز مثله في هذه
المسئلة

المسئلة ثم ان وقعت المساعدة على انه لا بد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان القوة
التي تكون للفلك لا بد وان تكون جسمانية فليس يتم ذلك على مذهبكم المشهور من ان الادراكات
الجزئية لا تكون الا بالقوى الجسمانية فقد خالفنا في هذا الاصل بما تقدم من الوجوه القاطعة ثم لئن
وقعت المساعدة على جميع ما ذكرتموه لكنه غير مستقيم على اصولكم وذلك لان غرض النفس من
تحريك الفلك التشبه بالعقل المجرد ومعلوم ان الشوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك المتشبه
به فاذا كانت النفس التي هي المحركة لجرم الفلك قوة جسمانية لم تقو على ادراك المجردات والعقل
جوهر مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى المتشبه به فان
ما لا يكون معلوما استحال الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فليس قالوا هذا الالزام انما يتوجه
اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس الناطقة واما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع فنقول
على هذا العذر ايضا لا يندفع ما لم تتركوا مذهبكم في شيء من المسائل لان المباشر القريب لتحريكات
الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لا بد وان يكون صاحب الادراكات
الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لا بد وان يكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية
ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر
الافعال الجزئية وتدركها لا بد وان تكون جسمانية ومن حيث انها تشتاق الى التشبه بالعقل المجرد
مجردة فاذن لا خلاص عن هذه العقدة الا ان يقال الواحد من هذه الافعال الجزئية الى الادراكات
الجزئية او يقال الادراكات الجزئية يصح على الجوهر المجرد او يقال القوة الجسمية يصح عليها
ادراك المجردات او يقال ليس الغرض من تحريك الفلك الشوق الى التشبه واي هذه الاقاويل
ذكروه فقد تركوا مذهبا مشهورا من مذاهبهم وقولا معتبرا من اقوالهم فهذا ما نقوله
في هذا الموضع ولنرجع الى شرح المتن واعلم ان الشيخ ما قرر في هذا الفصل الا ان الرأي
الكلي لا ينبعث عنه فعل جزئي وقوله لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي فاعلم ان هذا هو
المطلوب واما قوله فانه لا يتخصص بجزء منه دون آخر الا بسبب مخصص لا محالة فالغرض منه ليس
هو وحده فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كلما كان بالنسبة الى
كل الحركات على السواء استحال ان يوجد بعض تلك الحركات دون البعض الا لمرجح ولقائل ان
يقول ان تلك الحركات قبل وقوعها ليست امورا حاصلة متميزا بعضها عن البعض حتى يقال
لم وقع البعض دون البعض فانه مع ما ذكرتموه ثم ان سلمنا انه لا بد من مخصص لكن لم لا يجوز
ان يكون ذلك المخصص هو تخصص القابل والوقت واما قوله والمريد من الحيوان بقوة حيوانية
للغذاء انما يريد ويتخيل له غذاء جزئي فيتبعه منه ارادة جزئية حيوانية وهناك تطلب الغذاء

سوالا على الفاعل المذكوره
حركته وانما يحيل له على جهة الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد
والجواب عنه والسوال ان يقال ان الحيوان يريد غذاء كليا وانه يريد هذا الخبز واللحم الحاضر
والجواب عنه بانا لا نسلم ان ارادة الغذاء يكفي في تناول الغذاء الجزئي بل الحيوان يتخيل غذاء جزئيا
فينبعث منه ارادة جزئية فلا جرم يتناول ذلك الغذاء واما قوله وان كان لو جعل له سمح اخر
الى قوله متمثلا بعينه فلتعلم ان المراد منه انه قال لو قال قائل الدليل على ان الارادة الكلية
كافية في تناول الغذاء الجزئي ان غذاء اخر لو حضر بدلا عن الاخر قام مقام الاخر في كونه
مطلوبا له وذلك يدل على ان تلك الارادة كلية فاجاب عنه بانا لا نسلم ان الارادة الكلية
كافية بل الحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا وارادة الا انه لما احس بغذاء اخر قام هذا الجزئي
مقام الاول فتعلق به ارادة جزئية اخرى واما قوله ولذلك في قطع المسافة يتخيل له
حدود جزئية الى اخر القصد فمعناه ان الارادة الكلية لا يكفي في حصول الخطوات بل لا بد
مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك
التخيل الى قوله كما انبعث من الحركة فمعناه ان التخيل الجزئي ربما كان منقطعا بان ربما انقطع
الحركة هناك كمن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخيلات الجزئية
الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن منقطعا بل كان متجدد الوجود على الاتصال وهذا
الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخيل متخصصا لان هذه التخيلات كانها حركات نفسانية مطابقة
للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من تخصيصها فكذلك في هذه
التخيلات التي هي حركات نفسانية واما قوله ولمثل هذا ما تخصص الى قوله تخصص جزئي فمعناه
ان الارادة الكلية ما لم تتخصص بشيء اخر لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقاماتها
ومقتضاها امر كلي والكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل ان يحصل منه تخصص
جزئي فاما قوله ونحن ربما قصدنا الى قوله لاجل المراد الاول فمعناه انا ربما حكمنا حكما كليا بان
الشيء الفلاني ينبغي ان يفعل ثم يتبع هذا الحكم الكلي حكم اخر جزئي ثم يتبع ذلك الحكم الجزئي شوق
جزئي فتنبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك
الارادة الكلية ولكنها ما كانت كافية بل لا بد معها من الارادة الجزئية ولقائل ان يقول
لا نزاع انه لا بد من ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة ايضا كلية لان الحركة الجزئية
طبيعة كلية لانه يصح فيها ان يكون مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة مخصوصة هي جزئية
ما الحركة الجزئية يتناول كل واحد منها فيكون هذا المفهوم كليا فارادته تكون ارادة للكلي لا
للجزئي بل ارادة الجزئي لا يمكن ان تكون مؤثرة لان ارادة الجزئي بشيء حاصله لا ارادة الى
الجزئي

الجزئي والنسبة متاخرة عن المنسوب فتعلق الارادة بذلك الجزئي متاخر عن ذلك الجزئي والمتاخر
عن الشيء يستحيل ان يكون مؤثرا فيه موعدنا تقييده اما الذي يقصد بالجزم الاول الى اخره اقول
لما بين ان المقصود من الحركة الفلكية امر سواها وبين ان ذلك الامر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل
الوضع المعين الكلي ليس مقصودا بالذات بل المقصود بالذات انما هو التشبه بالعقل المفارق
وهذا بيانه في النمط السادس من هذا الكتاب لا جرم وعد ببيانه فيما سيأتي فيما بعد ثم انه
بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه اعاد
ههنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم او ظن او اعتقد
ان ذلك الفعل اولى له من غيره ثم انه فيتبع هذه الدعوى وما يشيدها بحجة والحجة فيه ما ذكرناه
فيما تقدم ثم انه شرع في الاشكالات المذكورة في هذه القاعدة وهو امور منها ان الافعال
العبثية صادرة لا عن الداعي فانه لا منفعة للانسان في ان يعبث بشعرة واحدة من شعرات
لحيته فاجاب بان في ذلك ضربا خفيا من اللذة واما العبث بالشعرة الواحدة فلان اليد ربما
كانت اقرب اليها منها الى غيرها ومنها ان الساهي والنائم يفعلان افعالا لا عن الداعي
والجواب ان الافعال الصادرة عنهما لاحد امور وهي اما تخيل لذة او تبديل حالة مملولة او
ازالة وصب ما والنوم لا ينافي التخيل فان صاحبه ربما يتخيل في نومه العرق وعند ذلك
لا نسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التي تكون بين النوم واليقظة وهي غير منافية للتخيلات او
ان يكون ذلك الفعل ضروريا كالتنفس او نصف ضروري كمن يرى في منامه شبحا مخيفا
جدا او حسا حادا مرتفعا او ريحا فيهرب او الطلب فاما قوله فاعلم ان التخيل شيء الى اخره فاعلم
ان الغرض منه انه لما ادعى ان الفعل لا يتاتى بدون التخيل او الظن او العلم وجاء عن سؤال
النائم بان له تخيلا ايضا كان ههنا لقائل ان يقول لو كان النائم يتخيل لعرف بعد الانتباه
حصول ذلك التخيل له حال النوم ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن
هذا السؤال بان قال لا نسلم انه لو كان النائم يتخيل لعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شيء
والعلم بكونه متخيلا في الحال شيء اخر وتذكر انه كان متخيلا في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا
يلزم من فقدان هذا التذكر فقدان الامرين الاخرين والله الموفق النمط الرابع
في الوجود وعلله التفسير لقائل ان يعترض على هذا العنوان فيقول لو كان للوجود من حيث
هو وجود علة لكان واجب الوجود مفتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه انه لا يلزم من
قولنا للوجود علة قولنا الوجود من حيث هو وجود له علة بل يحتمل ان يكون اضافة الى
العلة لا لكونه وجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد اخر ولفظة الوجود لفظة مهملة فلا

يقتضي الكلية فاندفع السؤال وعلم ان المطالب المقصودة بالذات من هذا النمط ح ما
في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوساً لا يكون معلوماً والمتصورات تفصيل القول في
المطالب الثلاثة اثبات واجب الوجود ووحدته واجب الوجود مبرية زائدة عن الكثرة وسديج
فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من اجزاء عقلية ولا من اجزاء حسية ولا ضد له
ولا ندّ له وانه عاقل ومعقول ثم بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور
اجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية واكثرها مما لا سبيل الا بفصول
وتسائل على شرح كل واحد منها وكيفية ارتباط بعضها بالبعض ان شاء الله تعالى المسألة
الاولى في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوساً لا يكون معلوماً وفيه اربعة فصول من هذا
النمط تنبيه انه قد تغلب على اوهام الناس الى آخره اقول الدليل على فساد قول من
قال ما لا يكون محسوساً لا يكون معقولاً ولا متصوراً هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص
الانسانية في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون لها شكل معين وقدر
معين وحيز معين واما ان لا يكون لها شيء من ذلك فان كان الاول لزم ان لا يكون مشتركاً فيها
بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شيء معين فانه يخالف كل ما عداه وان كان الثاني
كان ذلك القدر المشترك اذا اخذ من حيث هو هو فقط لم يكن له شكل ولا قدر ولا حيز ومثل هذا
لا يكون محسوساً مع انه معقول فقد بطل ما يقال ان ما لا يكون محسوساً لا يكون معقولاً
بل البحث والتفتيش قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير قوله انه قد تغلب
على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد تغلب على اوهام الناس
ولم يقل على جماهير الناس لما بيّنا ان القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس هي
الوهم واما قوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فمعناه ان ما لا يكون محسوساً
حقيقته استحال ان يكون له وجود واما قوله وان ما لا يتخصص الى قوله فلا حظ له في الوجود
فمعناه ان الشيء اما ان يكون جسماً او حالاً فيه او لا جسماً ولا حالاً فيه فلا حظ له الوضع والموضع
بذاته والحال فيه فيهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذي هو محله فهؤلاء قد عرفوا بهذين
القسمين وانكروا القسم الثالث واما قوله وانت يتأتى لك ان تتأمل بطلان قول هؤلاء فمعناه
ان هؤلاء زعموا ان ما ليس بمحسوس ليس بموجود وهذا باطل فانك اذا تأملت المحسوسات
عرفت ان فيهما ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حررناها بعبارات واضحة
غنية عن الشرح ولقائل ان يقول الشيخ في هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا موجود
الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم فان الانسانية وان كانت مجردة

عن

عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكنها لا وجود لها خارج الذهن وانما
وجودها في الذهن والقوم انما منعوا من وجود شيء غير محسوس خارج الذهن والشيخ
اثبت امراً غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلاً لما قالوه وليكن هذا الجواب عنه من
وجهين الاول انا نقول فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية
موجودة في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المتقيد بقيد انه هذا ومتى
كان المركب موجوداً كانت بسائطه ايضاً موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا
بشرط شيء موجود لكن الانسان لا بشرط شيء غير محسوس فاذن ما لم يتقيد بالقيود
الجزئية المشخصة لا يصير محسوساً فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود الثاني لو سلمنا
ان الامر الكلي ليس الا في الذهن لكنا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء
غير محسوس ان لا يكون ماهيته معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء
الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا هو تمام الغرض لان ليس
الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة
في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض وهم وتنبيه ولعل قائلاً منهم يقول ان
الانسان مثلاً الى آخره التفسير توجيه هذا السؤال ان يقال انكم ذكرتم ان القدر المشترك
من الانسانية بين زيد وعمرو وغيرهما امر مجرد عن جميع اللواحق وهذا ممنوع بل القدر
المشترك فيما بينهما ان يكون هيكلاً مركباً من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما
وكل واحد من هذه الاعضاء محسوس واجاب عنه بان الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية
فاعدها بعينها في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد ولعمرو مشترك في كونها يداً
ومتباينة بخصوصياتها وحينئذ يعود الحجة بتمامها في هذه الاعضاء تنبيه انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الحس والوهم الى آخره التفسير هذه حجة ثانية على فساد قول من يقول لا موجود
الا المحسوس والمتوهم وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم
وكل واحد منهما غير محسوس بشيء من الحواس ولا متوهم ايضاً فاذن لزم من الاعتراف بالمحسوس
والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وايضاً فكل عاقل لا يشك في نفسه مع ان
العقل غير محسوس ولا متوهم واما قوله ومن بعد هذه الاصول الى آخره فمعناه ان الاعتراف
بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم
والعقل واما هذه الصفات الاخر فليست كذلك اي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم
الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئاً منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت

ان في الموجودات المحسوسة امورًا غير محسوسة فكيف يمكن الاستشهاد من وجود موجودات
لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا بذلك قال كل حق الى اخره اقول كل حق اي كل موجود
وحاصله ان كل موجود فانك اذا اخذت ماهيته التي بها هو هو مجردًا عنها مستحصا انها قد
تكون غير محسوسة ولا موهومة واذا كان الامر في كل الحقائق كذلك كانت الحقيقة التي هي
علة حقيقة جميع الحقائق اي علة وجود جميع الحقائق اولى بهذا التجرد وهذه الحجة ايضا عقلية
المسئلة الثامنة في تفصيل القول في العلل الاربعة التي هي العلة المادية والصورية والفاعلية
والغائية واحكامها والشيخ من غرضه من هذه المسئلة في فصول لانه من هذا الكتاب
بشبه الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته الى اخره التفسير الشيء الذي يفتقر
الى الشيء اما ان يكون جزء منه او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون الجزء الذي يكون
الشيء بالقوة وهو العلة المادية ومثاله الخشب فانه مادة السرير واما ان يكون هو الجزء
الذي لاجله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاصلاع التي للسرير واما الذي
لا يكون جزءا من الشيء فاما ان يكون مؤثرًا في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية او مؤثرًا في
علية العلة الفاعلية وهي الغائية فان الانسان انما يفعل الفعل المعين لاجل غرض فلولا ذلك الغرض
لبقي فاعلا بالقوة كما كان فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بذلك الغرض بشبه اعلم
انك تفهم معنى المسئلة الى اخره التفسير لما ذكر ان علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا
الكلام فرع على كون الماهية مغايرة للوجود احتج هاهنا على ذلك بانا نعلم حقيقة الشيء عند
شكنا في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الحجة في هذه المسئلة قد ذكرناها في
اول المنطق وذكرنا ما لها وعليها فلا حاجة الى الاعادة اشارة العلة الموجدة للشيء الى
اخره التفسير الغرض من هذا الفصل احكام الاقسام الاربعة من العلل فمن احكام العلة
الفاعلية انها اذا كانت علة للشيء المركب من الاجزاء فقد تكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد تكون علة
لجميعها اما الاول فكما يقال البناء انه هو الفاعل للدار اي هو المحدث لصورتها والافعال البشرية
كلها كذلك واما الثاني فكالمفارقات التي هي علل الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن
احكام العلة الغائية انها علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة في وجودها
للعلة الفاعلية اما الاول فلما بيناه واما الثاني فلان العلة الفاعلية انما يتحرك ليحصل ذلك
الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك والا لما كان التحريك لاجله ولقائل
ان يقول هو كل العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية فيه اشكال لانكم تثبتون العلة
الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا رويّة لها ولا شعور لها اصلا بماهية العلة الغائية

هنا

هنا لا يمكن ان يقال انها موجودة في الذهن لانه لا ذهن هناك ولا شعور وغير موجودة
في الخارج لان وجودها في الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة
والمعدوم الصرف لا يمكن ان يكون علة لامر موجود وكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية
العلة الغائية والخلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف ما قد صرح به
وحققه اول طبيعيات كتاب الشفاء واما قوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل
قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل القصد والعناية اما القسم
الاول فغايته فعله لا بد وان يكون حادثة واما القسم الثاني فغايته لا بد وان يكون غير حادثة
فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول في العقول واما قوله وللشيء علة
لعليتها ولا لمعناها فالمراد منه ان العلة الغائية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن
يستحيل ان يكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها
لزم الدور اشارة ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود التفسير معناه انه ان
كان في الوجود شيء هو علة اولى فهي علة لوجود كل شيء ولوجوب علل ماهيات الاشياء وهذا
ظاهر المسئلة الثالثة في اثبات واجب الوجود الكلام في هذه المسئلة مبني على امور احدها
تقسيم ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لا بد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لا بد وان يكون
موجودًا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال
الدور هاهنا لعله سيذكرها بعد ذلك ونحن نشرح هذه المقدمات بشبه كل موجود
اذا التفت اليه الى اخره التفسير كل موجود اذا اعتبر حاله فاما ان يكون بحيث لا يصح العدم
عليه لما هو او يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجود اما واجب واما
ممكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت حقيقته من حيث هي هي فاما اذا لم ينظر اليها
من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكنا بل يصير واجبا او ممتنعا فانك لو اخذته بشرط وجوده
او بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل ان يكون معدوما لاستحالة
الجمع من الوجود والعدم وحال حضور سببه الموجب له يستحيل ايضا ان يكون معدوما
وحال كونه معدوما او عند حضور سبب عدمه يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه
ممكنا لما هو هو لا ينافي كونه واجبا او ممتنعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في
هذا الكتاب غني عن الشرح اشارة ما حقه في نفسه الامكان الى اخره التفسير لما
تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الآن في ان الممكن لا يوجد الا بسبب ومن ذلك بان ابطل
كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن لما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء

قلنا ثابت الرقبة

الممكن بشرط بوجوده عنى

احدهما اولى منها بالاقتضاء الا خر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون موجوداً من ذاته ولما بطل
ذلك ثبت انه موجود بغيره ولقائل ان يقول ـــــ ذكرتم في هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن
لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته والثاني انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلابد وان يكون وجوده
من غيره اما الاول فمسلم عند ان الممكن مفسر بما لا يقتضي لذاته لا الوجود ولا العدم
واذا كان الممكن مفسراً بذلك كان الاستدلال بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جارياً
مجرى بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه
واما الثاني فلا بد فيه من بيان زائد لانه لا يلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة
قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شيء اصلا لا من
ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله واما بادعاء الضرورة
في فساده او بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يفعل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم
لما كان معلوم البطلان بالضرورة الجزم لم يلتفت الشيخ اليه ـــــ اما ان يتسلسل الى آخره
التفسير لما ثبت ان الممكن لا بد له من سبب تكلم هاهنا في فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه
ان يتكلم قبل هذا الفصل في بيان ان السبب المؤثر لا يجوز ان يكون متقدماً بعدما بيناً على
المسبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك غير
ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا اقام الدلالة على ان السبب لا بد من وجوده
مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معاً وذلك
عين محاله والبرهان الذي ذكره في ابطال التسلسل انما يختص بهذه الصورة فكان الاولى تقديم
الكلام في هذه المسألة على هذا الموضع لكنه لما كان في عزمه ان يذكره في موضع آخر وهو اول
النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه هاهنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على فساد
التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى تقسيمات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ
اورد الوجه الاول اولا ثم اردفه بالوجه الثاني وبيان الوجه الاول ان نقول ان تسلسلت تلك
الاسباب التي هي باسرها ممكنة وكل ممكن فلا بد من افتقاره الى موجد فاذن لا بد من شيء يتعلق به
جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها فكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع آحادها وجب
ان لا يكون ممكناً اذ لو كان ممكناً لكان منها لا خارجاً عنها فاذن ينتهي اسناد جميع الممكنات الى موجود
واجب الوجود وهو المطلوب ولنطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب فنقول قوله اما ان يتسلسل
الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير
واجبة الوجود وتجب بغيرها فاعلم ان معناه انها ان لم تتسلسل فقد انتهت الى سبب غني وهو المطلوب

ولما

ولما كان هذا القسم المطلوب لا جرم لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الآخر فقد اقول السبب
في حذف احد جزئي المتصلة واما ان يتسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها
ممكن والجملة المتعلقة بتلك الآحاد الممكنة ممكنة فالجملة والآحاد باسرها ممكنة فتكون الجملة والآحاد
مفتقرة الى شيء آخر والا لكان الممكن غنياً عن السبب والذي يغاير جميع الممكنات وجميع آحادها لابد
وان لا يكون ممكناً واذا لم يكن ممكناً كان واجباً وهو المطلوب تشرح كل جملة وكل واحد منها
معلول الى آخره التفسير لما قرر البرهان على الوجه الاجمالي شرح ذلك الوجه الاجمالي هذا
الوجه التفصيلي فقال لو قدرنا اسناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية تحصل هناك جملة كل
واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها او لا تكون والاول باطل لان كل
جملة فهي مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل جملة فهي مفتقرة الى
غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكناً لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة
الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت
ان هذه الجملة ممكنة وهي اما ان تفتقر الى مؤثر او لا تفتقر والثاني باطل والا لكان الممكن غنيا
عن المؤثر ولو كان الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شيء من الممكنات الى شيء آخر ولو كان الامر
كذلك لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب فثبت ان تلك الجملة
مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون هو المجموع واما ان يكون شيئا داخلا فيه
واما ان يكون شيئا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع هو نفس تلك الجملة والشيء الواحد
من الاعتبار الواحد لا يكون مؤثرا في نفسه واما القسم الثاني فهو ينقسم الى اقسام ثلاثة
اما ان يكون المؤثر في تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها غير
معين واما ان يكون العلة واحدا منها معينا والاول باطل لان كل واحد من آحادها غير
مستقل بتحصيل الجملة والثاني ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان
المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة فيرجع الى القسم الذي قبله والثالث
ايضا باطل لان كل واحد نفرض على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلة علته
الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة لبعض
آحاد الجملة لا يكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شيء خارج وهذا
آخر ما قررناه في هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح اشارة كل علة جملة هي
غير شيء من آحادها الى آخره التفسير اعلم انا انما ابطلنا القسم الثالث من اقسام القسم الثاني
وهو ما قال ان علة الجملة واحد منها معين بان قلنا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة وما

لا يكون علة لبعض آحاد جملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد منها في الدلالة وقد ذكر
في هذا الفصل ما يدل عليها وهي أن كل ما كان علة لجملة فإما أن لا يكون علة لشيء من أجزائها
وإما أن يكون علة لبعض أجزائها دون البعض وإما أن يكون علة لجميع أجزائها فإن لم يكن
علة لشيء من أجزائها استحال أن يكون علة لها لأن جملة أجزائها إذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى
حصل جميع أجزاء الشيء كان حصول ذلك الشيء واجبا فحينئذ يكون حصول ذلك الشيء غنيا عن تلك
العلة لا يقال لم لا يجوز أن يقال إن أجزاءها غنية بأسرها عن العلة إلا أن تلك الجملة لا تحصل
إلا عند اجتماع الأجزاء وذلك الاجتماع مفتقر إلى تلك العلة لأنا نقول ذلك الاجتماع أحد أجزاء
ماهية ذلك المركب فإذا افتقر من ذلك الاجتماع إلى تلك العلة لم تكن غنية عنها في جميع أجزائها
بل يكون مفتقرة إليها في بعض أجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية وأما القسم الثاني وهو أن
تفتقر بعض أجزاء تلك الجملة إلى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا تكون
علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط وأما القسم الثالث وهو أن يكون علة الجملة علة لجميع
أجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ أن علة كل جملة لا بد وأن يكون علة لجميع أجزائها إشارة
كل جملة مترتبة من علل ومعلولات إلى آخره التفسير لما ثبت افتقار تلك الأجزاء وجملة
تلك الأسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية إلى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب أن لا
يكون ممكنا ومعلولا لأنه لو كان كذلك لكان أحد تلك الجملة لا شيئا خارجا عنها واعلم أنه
يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لأن كل ممكن مستند إلى غيره فيكون كأنه في الوسط
والواجب لا يستند إلى غيره فيكون كالطرف وقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف يعني
فهي واجبة وقوله لأنها إن كانت وسطا فهي معلولة معناه أنها إن كانت ممكنة كانت معلولة
لكنا فرضنا أنها غير معلولة هذا خلف إشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
إلى آخره التفسير كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية أو غير متناهية
فلا تخلو حالها من أحد القسمين إما أن يكون جميع آحادها معلولا أو لا يكون بل يكون في آحادها
ما لا يكون معلولا فإن كان الأول افتقرت إلى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس
بممكن بل واجب وهو الطرف فللسلسلة طرف وإن كان القسم الثاني وهو أن لا يكون في جملة
آحادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون معلولا فهو واجب لذاته وهو طرف فإذن كل سلسلة فهي
لا محالة منتهية إلى واجب الوجود لذاته وهو الطرف وهذا آخر كلام الشيخ ههنا في إثبات واجب
الوجود لذاته وهو الطرف وبقي ههنا مقام آخر وهو إبطال الدور وهو أن يكون هذا ينتهي إلى ذلك
وذلك يرجع إلى هذا واعلم أن الدور باطل والمعتمد في إبطاله أن يقال العلة متقدمة على المعلول

فلو

فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر وإذا كان كذلك كان كل
واحد منهما علة للآخر ومتقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولقائل أن يقول نعني بتقدم
العلة على المعلول التقدم بالزمان أو بالذات أو بمعنى ثالث والأول باطل بالاتفاق وأيضا فلو
انفكت العلة عن المعلول في الزمان واحد جاز انفكاكها عنه في سائر الأزمنة وما كان كذلك
لم تكن علة للشيء وأيضا فإذا وجدت العلة في الزمان الأول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول
في الزمان الثاني فتأثير العلة في المعلول إما أن يكون في الزمان الأول أو في الزمان الثاني فإن
كان الأول كان وجود المعلول متأخرا عن وقت وجود العلة وقد بينا أنه متى جاز ذلك فسد
على الفلاسفة إثبات واجب الوجود وإن كان الثاني لم تكن العلة متقدمة على المعلول في الزمان
لأنها إنما صارت علة لذلك المعلول في الزمان الثاني وقد حصل المعلول معها في ذلك الزمان
والثاني أيضا باطل لأنا سنبين بعد ذلك أنا لا نعقل من تقدم العلة بالذات على المعلول
إلا كون العلة مؤثرة في المعلول وقول القائل لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل
واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه إلى أنه لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان
كل واحد منهما علة للآخر فلا يبقى فرق بين التالي والمقدم فرق بل لو فسرنا التقدم العلي على
المعلول بأمر وراء التأثير لكان الكلام مستقيما ولكن البيان فيه وأما الثالث فلا بد من بيانه
ثم ليس وقعت المساعدة على ذلك لكن في قولنا المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على
ذلك الشيء بحث فإن ذلك التقدم إن كان بالزمان كان صحيحا وإن كان بالذات فهو ممنوع
وفيه بحث ذكرناه في كتاب النهاية والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ
إنما تركه لذلك والله الموفق المسألة الرابعة في وحدة واجب الوجود خمسة فصول الأول البرهان
الذي ذكره الشيخ في إثبات هذا المطلوب مفتقر إلى مقدمتين فلا جرم تكلم الشيخ أولا في ذينك
المقدمتين ثم خاض بعد ذلك في البرهان إشارة كل أشياء تختلف بأعيانها إلى آخره التفسير
الغرض من هذا الفصل بيان إحدى المقدمتين اللتين ذكرناهما وقبل الخوض في تقرير غرض الشيخ
في هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين فالأولى أن كل شيئين أو أكثر فلا بد وأن يكونا مختلفين في
هويتهما وتشخصهما إلا أن يصح هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذاك لا غيره هذا خلف والثانية
أن الأشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالأشخاص الداخلة تحت نوع واحد والأنواع
الداخلة تحت جنس واحد وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالأجناس العالية فإنها
لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وإن كانت ربما توافقت في شيء من الصفات العرضية.

واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل اشيا هي مختلفة باعيانها لا محالة كما بيناه فاذا
اتفقت في امر معلوم لها كان ما به الاختلاف مغايرا لما به الاشتراك لا محالة فيكون هوية كل
واحد منها مركبة مما به يشارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر وبعد ذلك اما ان يكون ما به
الاشتراك لازما لما به الاختلاف او بالعكس او يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقا لما به
الاختلاف او بالعكس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها فلنعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول
وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف وهو غير منكر ومثاله فصول الانواع
الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبايع تلك الفصول كالوجود والوحدة
اللازمين للمقولات وكالتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للحقائق المختلفة الكثيرة
فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضدا للآخر
وانما اوجبنا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك
المختلفات في الوصف الواحد ممكنا جاز ان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكن لا جرم لم يمكن الاستدلال
باشتراك الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها واما القسم الثاني وهو ان يكون ما به
الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له لكان حاصلا معه ابدا ولو كان
حاصلا معه ابدا لما وقع الاختلاف فيه فمثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل اينما حصل
الحيوان ولو كان كذلك لاستحال ان يتميز لاطق حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو ان
يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان
يكون ما به الامتياز عارضا مفارقا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلنا عرفت ما في الكتاب
فان الغلط في هذا الفصل يثبته جملة اشاره وقد يجوز ان يكون ماهية الشي الى آخر التقييد
هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها في تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي ان ماهية
الشي يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان يكون صفة الماهية سببا لصفة اخرى
ولكن لا يجوز ان يكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود
على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما
تقدم الشي على نفسه او يكون الشي موجودا مرتين وهو محال لا بل ننقل الكلام حينئذ الى الوجود
الاول والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل مع مزيد تقرير
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وانا
اشير الى النكت المعتبرة فيها واحيل بالاستقصاء على ساير مصنفاتنا فاقول لا اشكال ولا
شبهة في ان الله تعالى موجود فلا يخلو اما ان يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة

بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول هو ان يقال وقوع لفظ الموجود على
الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته والجون على السواد والبياض وقد اتفق
الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة معتبرة من
حذاق المتكلمين واحتج الفلاسفة على فساد هذه المقالة بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان
مقابل الاثبات النفي فلو لم يكن للنفي مفهوم واحد محصل لم يكن المقابل للاثبات امرا واحدا
بل امورا كثيرة وذلك يقدح في العلم الضروري فان قولنا الشي اما ان يكون واما ان لا يكون
قسمة منحصرة الثاني وهو انه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لابد
وان يكون مشتركا بين الاقسام فانه لا يصح ان يقال العين اما ان يكون ركبة او جاسوسا
اللهم الا ان يكون المراد ان المسمى بلفظ العين اما هذا واما ذاك وحينئذ يصير التقسيم
ويكون المورد امرا معنويا مشتركا لان كون الشي مسمى باللفظة الفلانية حالة نسبية معقولة
وهي مشتركة بين الامرين الثالث وهو انا اذا اقمنا الدلالة على ان العالم لابد له من مؤثر موجود
قطعنا بوجود المؤثر ثم شككنا في ان ذلك الموجود واجب او ممكن او جوهر او عرض لم يخرج
تشككنا في كل واحد من هذه الاقسام في قطعنا بانه موجود ولو انا اعتقدنا انه واجب
ثم شككنا في انه ممكن فانه لا يبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلولا ان كونه موجودا
امر مشترك بين جميع هذه الاقسام والا لوجب ان لا يبقى القطع بكونه موجودا عند الشك
في هذه الاقسام كما لا يبقى القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا الرابع وهو ان من
قال بان الوجود امر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا فيه من حيث لا يشعر به لان الوجود
في كل شي كان يخالف وجود الآخر لم يكن ههنا شي واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا
مفهومات لا نهاية لها ولابد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما
لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات
علمنا ان الوجود عنده مشترك والخامس انا كما نعقل في السوادات انها متساوية في السوادية
وكذا القول في جميع الطبايع النوعية فانا نعقل في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود
فلو جاز انكار هذه القضية لجاز ايضا انكار تلك القضايا وذلك يفضي الى الانقطاع بما لا شي
من الاشيا اصلا السادس وهو ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية الجميع لفظ الوجود لاضطر
كل عاقل الى العلم بان القافية مكررة ولو جعل قافية العين مثلا يجب ان يكون الآتي بكل بيت معنى
من معاني لفظ العين فانه لا يقال فيه ان القافية مكررة ولولا ان العلم الضروري حاصل للكل
بان المفهوم من لفظ الموجود واحد في الكل والا لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا به في

الصورة الاخرى فهذا جملة ما ذكروه في ابطال قول من يقول ان لفظ الوجود واقع على
الواجب والممكن بالاشتراك وما تحمله فساده كما تجمع عليه من الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحينئذ
نقول بعد ان وجود الله تعالى مساوي لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا تخلو اما
ان يكون وجود الله مغايرا لماهية اخرى واما ان لا يكون والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين
يقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته وصفة من صفات حقيقته والقسم الثاني مذهب
اكثر الفلاسفة ويقولون وجود الله عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان لا شيء عين ماهيته
والشيخ ابطل هذا القول بالدليل العقلي ولا باس بان نجمع مع مزيد تقرير بحمد الله فنقول وجود
الله تعالى لو كان زائدا على ماهيته لكان ممكنا الوجود [illegible] على هذا التقدير صفة من صفات
ماهيته والاشياء الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده مفتقرا الى ماهيته وكل مفتقر الى
غيره فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده زائدا على ماهيته لكان ممكنا ولا بد له من سبب
لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب ثم ذلك السبب اما ماهيته او غيرها والثاني باطل لان
وجوده تعالى لو كان مستفادا من شيء آخر لكان الباري تعالى ممكنا معلولا مفتقرا الى موثر
آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل لان ماهيته لو كانت علة لوجوده لكانت
متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم
المحال المذكور فهذا تقرير ما عول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول وجوده تعالى مغاير
لماهيته واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو ما اختاره الشيخ من ان وجوده تعالى
مساوي وجود الممكنات بكونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشيء من الماهيات
بل هو وجود قائم بنفسه ادلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذي
هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او
يقتضي ان يكون غير عارض للماهية او لا يقتضي واحدا من هذين الامرين فان اقتضى ان يكون
عارضا للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضا لان لازم الحقيقة الواحدة حاصل اينما
حصلت فيلزم ان يكون وجود الله عارضا للماهية وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا
لشيء من الماهيات وجب في كل وجود ان لا يكون عارضا للماهية فوجب ان لا يكون وجود
الممكنات عارضا للماهيات هذا خلف بالاتفاق وايضا فالممكنات موجودة فاذا لم يكن موجودة
بوجود عارض لها وجب ان يكون موجودة بوجود هو نفس ماهياتها فحينئذ يكون قول الوجود
على الموجودات بالاشتراك اللفظي وهو عود الى القسم الذي ابطلناه واما ان قيل الوجود
لا يقتضي ان يكون عارضا للماهية ولا ان يكون غير عارض لها لم يفتقد باحدها [illegible]

التقدس لا لشيء منفصل ولا يتحقق وجود واجب الوجود من حيث انه هو الا بسبب خارجي
فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا خلف الثاني وهو ان الحكماء اتفقوا على ان العقول
البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده وكيف لا تقول
ذلك ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي ان يكون حقيقته مغايرة
لوجوده وهذا هو الدليل الذي اعتمد عليه يقولون في ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها
فانهم يقولون انا قد نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فههنا ايضا لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب ان يكون الوجود مغايرا
للحقيقة والا فاتى الفرق الثالث وهو انه لو لم يكن حقيقته الا مجرد الوجود مع سائر القيود
السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل في علية وجود الممكنات لان العدم لا يكون علة للوجود
ولا جزءا منها واذا خرجت تلك القيود السلبية عن ان يكون معتبرة في علية الممكنات كانت علية
الممكنات ليس الا لمجرد الوجود فاذا كان ذلك الوجود حاصلا في وجود سائر الممكنات يلزم
ان يكون وجود سائر الممكنات مساويا لوجوده في علية الممكنات فيلزم ان يكون وجود كل
شيء مساويا لذات الله تعالى في صفاته واحكامه الرابع هو انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية
يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها وبهذه المقدمة استدلوا على امتناع الهيولي
للافلاك وعلى ابطال ديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزى على ما قررنا هذين المقامين فيما مر
وبها استدلوا ايضا على فساد الابعاد الخالية وقالوا لما افتقرت الابعاد في بعض المواضع
الى المادة وجب افتقارها اليها ابدا لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف واذا
ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود مجرد في سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية
فلا يجوز ان يختلف مقتضياتها واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى الماهية
محتاج اليها فكيف يعقل استقلال مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرا قائما بالنفس بحيث
يكون اقوى الموجودات واشرفها فاما الحجة التي عول الشيخ عليها في بيان
انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى زائدا على ماهيته فجميع مقدماته مسلمة الا قوله لو كانت
الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على
المعلول فانا نمنع هذه المقدمة وبيانه من وجوه الاول انا سنبين ان شاء الله تعالى في النمط الخامس
من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اريد به كونها موثرة فيه فهذا معلوم مسلم
ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا تؤثر في المعلوم
الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعي ان المؤثر في وجود الله تعالى

هو نفس ماهيته فقط الا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع
بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد بالتقدم امر وراء المؤثرية فذاك غير متصور
فضلاً عن ان يكون مصدقاً به الثاني انا نزلنا عن هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهي
متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها
علل قابلة لوجوداتها ففي هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود
واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية وايضاً فالشيخ ذكر في اول هذا الفصل من
هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته فمعقول الماهية اذا كانت
مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك
الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه سلم ان العلة
هي نفس الماهية فيجب ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود فان قيل اذا لم
يكن الوجود معتبراً في كون الماهية مؤثرة وكلما لا يكون موجوداً كان معدوماً فحينئذ يلزم
ان يكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا
انه لا يتوقف علية الماهية لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها
مؤثرة في الوجود كما انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على
وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهية من حيث هي هي
مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما نجعل المؤثر في الوجود نفس تلك الماهية فقط وذلك
يمنع من خلوها عن الوجود فان قيل فكما جوزتم انه يؤثر ماهيته في وجود نفسها فلم لا يجوز
ان يؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الافعال
على وجود الفاعل قلنا البديهة فرقت بين الموضعين فانا نعلم بالبديهة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون
سبباً لوجود غيره ونعلم انه لا استبعاد في ان يكون الشيء موجود الذات اي ذاته تقتضي وجود
نفسه واذا اخرجت بديهة الفطرة بالفرق فيجب كلامنا فهذا تمام الكلام في هذه المسألة ويجب
ان تعلم انه لا يمكن ان يحصل في هذه المسألة قول وراء الاقوال الثلاثة التي ذكرناها ويجب ايضاً الاحتياط
في تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن الآخر لتنقيح الكلام في المسألة ... ويجب ايضاً ان تعلم ان
القسم الذي اختاره الفلاسفة مما لا ريب في فساده واما القسمان الباقيان فلسنا في غاية التعصب
لترجيح احدهما على الآخر وبالله العصمة والتوفيق ... قال الشيخ واما الوجود المتعين
الى آخره التفسير اقول لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع الآن في ذكر الدلالة على التوحيد فقال
لو جوزنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفاً للآخر في تعينه ومشاركاً له في وجوب

وجوده

وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما مركبة
من الوجوب الذي به يشارك الآخر ومن التعين الذي به امتاز عن الآخر وعند ذلك نعرض الاقسام
الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى فاحدها ان يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازماً للتعين
الذي به الامتياز وهذا القسم وان كنا قد بينا انه صحيح في الجملة ولكنه باطل في هذا الموضع
بالدلالة التي قررناها في المقدمة الثالثة فان وجوب الوجود لو كان لازماً لماهية اخرى لكان
معلولاً لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على
الوجوب وذلك محال على ما مر واما القسم الثاني وهو ان يكون التعين لازماً للوجوب فهذا
يقتضي ان يقال انه انما حصل الوجوب حصل ذلك التعين وكل واجب وجود فهو ذلك المعين
فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحداً لا اكثر واما القسم الثالث والرابع وهو ان يكون
الوجوب عارضاً للتعين او يكون التعين عارضاً للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة واقربها ان
كل عارض مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم افتقار كل واحد من واجبي الوجود الى علة
خارجية اما في وجوبه او في تعينه وذلك يخرجهما عن الوجوب بالذات ويقتضي امكانهما
هذا تمام تقرير الدلالة ولقائل ان يقول ما ذكرتموه في افساد القسم الاول من ان التعين لو
كان علة للوجوب لزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه ما مر في الفصل السالف ثم
ان سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب وصف سلبي وبتقدير ان يكون الامر كذلك يبطل
هذا الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتي امران الاول ان الوجوب مناقض للامتناع الذي
هو امر عدمي ومناقض العدمي ثبوتي فالوجوب امر ثبوتي الثاني وهو ان الوجوب عبارة عن
تأكد الوجود فلو كان الوجوب عدمياً والعدم مناقض للوجود لكان الوجود متأكداً بما ينافيه
ويناقضه وهذا محال والجواب عن الاول ان الوجوب كما انه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع
بالامكان الخاص والامكان الخاص ان كان عدمياً مع انه ينافي الامتناع الذي هو امر عدمي
فحينئذ يكون المنافي للامر العدمي عدمياً ويبطل دليلكم وان كان وجودياً مع ان الوجوب
ينافيه وعندكم المنافي للوجودي عدمي فيلزم ان يكون الوجوب عدمياً وعن الثاني ان قولكم
الوجوب تأكد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع زواله ثم زعمتم
ان هذا الاستحقاق وامتناع الزوال امر ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به
شيئاً آخر فلا بد من تصويره ثم التصديق به وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الوجوب امراً
ثبوتياً لكن ههنا ما يدل ايضاً على كونه عدمياً من وجوه الاول ان الوجوب لو كان امراً موجوداً
لكان اما ان يكون واجباً او لا يكون فان لم يكن واجباً جاز زواله لذاته ومتى جاز زواله لم

وبه اختلاف المقدر لان المقدر نعت الواجب

بمنافيه

لان هذا المعنى استحقاق الوجود من ذاته وامتناع الزوال ... نفي الوجوب ... كما قال ... مصادرة

يبقى الواجب واجبا فالواجب لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون
وجوبه صفة اخرى وجودية زائدة عليه ولزم التسلسل لا الى نهاية لم لا يجوز ان يكون كون الوجوب
واجبا نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا مدفوع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا يكون
مشاركا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
فوجوده مغاير لماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة خاصة
حاصلة بين ماهيته ووجوده واذا كان كذلك وجب ان يكون وجوبه مغايرا لماهيته ووجوده لان
النسبة التي بين الشيئين مغايرة لهما لا محالة والثاني ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون
نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزءا داخلا فيها او امرا خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة
فالقول بكونه امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم الاول باطل اما اولا فلانا نصف الذات بالوجوب
ووصف الشيء بنفسه غير معقول واما ثانيا فلان المعقول من الواجب هو كون الشيء واجب
الوجود وهذا نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشيئين متاخرة عن كل واحد
منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزءا منها واما ثالثا فلانا نعقل
الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم الثاني
باطل ايضا لان الوجوب انما يكون جزءا من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء اخر
وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل ان تكون مركبة وايضا فلا يخلو اما ان يكون
بين هذين الجزءين ملازمة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون الوجوب لازما للجزء الاخر او
بالعكس والاول باطل لانه ما لم يجب الجزء الاخر لم يجب به غيره فان كان وجوبه لنفسه كان
وجوب الشيء بنفسه وقد ابطلناه وان كان بغيره فذلك الغير اما ان يكون هذا الوجوب
بعينه فيكون وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذي سياتي الكلام عليه واما ان يكون
وجوبا اخر فيعود التقسيم المذكور فيه والثاني وهو ان يكون الجزء الاخر لازما للوجوب هو
ايضا باطل لانه لما لم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره وكون الوجوب واجبا
اما ان يكون بنفسه او بغيره والكلام فيه ما مر قبله واما ان لم يكن بين الجزءين ملازمة فان كان
الجزءان واجبين كان واجب الوجود اكثر من واحد وهو يبطل اصل الكلام وان لم يكونا واجبين
كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود هذا خلف مع انه لا يجوز ان يكون الوجوب
جزءا من ماهية الواجب واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل ايضا
لان كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب
والممكن لذاته لا يجب الا بوجوب سببه فلا بد ان يكون لتلك الذات وجوب اخر قبل هذا الوجوب

ليجب الوجوب المتاخر بسبب الوجوب المتقدم فالكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
ولما بطلت الاقسام الثلاثة ثبت ان الوجوب لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا واذا ثبت ذلك لم يلزم
من اشتراك الاشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات في الماهية قد تشترك في
السلوب من غير وقوع التركيب فيهما فان كل حقيقتين متغايرتين فانهما تشتركان في سلب كل ما
عداهما عنهما لا محالة ولو كان الاشتراك في السلوب يقتضي الكثرة لما كان الامر كذلك لا يقال
هب ان الوجوب امر سلبي لكنا نقول لا بد وان يكون بين هذا الامر السلبي وبين الخصوصيات التي
بها تخالف كل واحد منها الاخر ملازمة فاما ان يكون السلب ملزوم الخصوص او الخصوص ملزوم السلب
لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامر السلبي نفي محض وعدم صرف ومعلوم ان الاعتبارات
الذي ذكرتموه لا تجري فيه ثم ان سلمنا ان الوجوب وصف ثبوتي لكن لا نسلم ان تعين كل واحد
من الاشياء المتعددة وصف ثبوتي وبيانه من وجوه الاول ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان
لكل واحد من افراد ماهية التعين تعين زائد عليه ولزم التسلسل لا الى نهاية لم لا يجوز ان يكون التعين
مقتضيا لنفسه لانا نقول ان التعين بتقدير كونه امرا ثبوتيا فلا يخلو اما ان يكون تعين زيد هو
تعين عمرو او غيره فان كان الاول لم يلزم من وحدة التعين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير
يحتمل ان يكون الاشياء الواجبة لذاتها يكون لها تعين واحد وحينئذ يخرج من الدلالة المذكورة
في التوحيد القسم الثاني وهو كون التعين لازما للوجوب ويلزم انه اين ما تحقق الوجوب تحقق
ذلك التعين ونقول مع ذلك انه لا يلزم نفي التعدد كما في هذا الموضع واما الثاني وهو ان يكون
تعين زيد مغايرا لتعين عمرو فالتعينان مشتركان في اصل ماهية التعين ومتمايز كل واحد منهما
عن الاخر بتعينه الخاص وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضي ان يكون للتعين تعين
زائد عليه ويلزم التسلسل والثاني وهو ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره
يتوقف على وجود ذلك الغير في الخارج ووجود ذلك الغير في الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا
يتعين لا يوجد في الخارج فان كان تعين ذلك الغير في الخارج هو التعين الاول الذي فرضنا
انضمامه اليه لزم الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده في الخارج ولا يوجد في الخارج
الا بعد انضمام ذلك التعين اليه وان كان تعينا اخر لزم ان يكون للشيء تعينان فيكون الواحد اثنين
وهو محال ولان الكلام في كيفية انضمام التعين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعين الاول
اليه ويلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعين الشيء
لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعين وقوع الكثرة في ذات
كل واحد منهما لان الاختلاف في الامور السلبية لا يوجب الكثرة على ما مر لا يقال

هب ان الوجوب والنقص امر سلبي لكن لا بد ان يكون بين الوجوب وبين النقص ملازمة
فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او النقص وبعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط
لان الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف نعقل فيها ما ذكرتموه ثم ليس ساعدنا على هذين
المقامين ولكن هذا المحال لازم ايضا على القائلين بالوحدة لان ذات الله تعالى تشارك الممكنات في
الوجود وتمتاز عنها بتعينها وتشخصها وما به الاشتراك مغاير لما به الاشتراك فاذن ذاته تعالى
مركبة من الوجود الذي يشارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز عن غيره به فاما ان يكون بين
هذين الاعتبارين ملازمة او لا يكون فان كان فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون
التعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك التعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون
بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عاد المحال
لا يقال لا نسلم ان واجب الوجود يشارك الممكنات في الوجود وان سلمناه لكن لا نسلم ان التعين
امر زائد لانا نجيب عن الاول بانه على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال الوجود
مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز ان يكون الوجود الواجب مقولا على
الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي وحينئذ ينهدم اصل الحجة وعن الثاني
انكم اذا منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم وهاهنا اسولة اخرى ولكن فيما اوردناه
كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره فاعلم ان هذا هو القسم الذي جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك
التعين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال انما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعين فاذا واحد
فهو ذلك الشخص فيكون الواجب واحدا لا غير واما قوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر
فهو معلول فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الوجوب معروض ذلك التعين اذا
كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلولا لسبب منفصل لزم ان
يكون ذلك التعين معلول سبب منفصل فيكون واجب الوجود انما تعين لسبب منفصل هذا
خلف واما قوله وان كان واجب الوجود اي قوله وذلك محال فاعلم ان المراد منه ابطال
القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما ابطل ذلك بانه لو كان الوجود معلولا للماهية
لكان متاخرا عنها بالوجود فيكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال
واما قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان
يكون الوجوب عارضا لذلك التعين ولا شك في فساده وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام
الاربعة وبه تم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة
فاعلم

فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا ان قال
لو كان تعينه لا لكونه واجبا بل لامر اخر فهو معلول ثم انه اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد
في بيان بطلانه بان قال ان الذي جعلناه علة لتعين واجب الوجود اما ان يكون علة لتعينه
الذي به صار ماهيته متشخصة فحينئذ تكون تلك العلة علة لخصوصيته فما لذاته يجب وجوده
وهو محال واما ان يكون علة لتعين اخر فهذا غير التعين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعين
السابق وباقي الاقسام الاخرى محال واعلم انه لو ذكر هذا الكلام حين ما تعرض لابطال
القسم الثاني لكان التقسيم اقرب الى الضبط واما الان فقط ظهر المقصود ايضا فايدة
اعلم ان هذا الى اخر الفصل ان الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما تتشخص بسبب المواد
لان تعين الشخص المعين منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية وجب حصول ذلك التعين فكل تلك
الحقيقة فهو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لا يوجد من تلك الحقيقة الا شخص
واحد واما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلا بد وان يكون لعلة خارجية وليست تلك
العلة الا تعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع المثلين في محل واحد
لان علة التغاير بين المثلين اذا لم تكن الا تغاير القوابل وجب ان لا يحصل تغاير القوابل لا يحصل
التغاير بين الامور الحالة في المحل الواحد ولقائل ان يقول لم قلتم انه لا علة لتغاير الاشياء
المتماثلة الا تغاير محالها وبيانه وهو ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحل
محل اخر الى غير النهاية ولا دافع لذلك الا احد امرين احدهما انها المحال الى ان لا يوجد لكل
واحد منها ما يماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان متماثلان فقط وينقض صحة
القول بمذهب جعفر الطبرني في الاجزاء التي لا تتجزى ونوعا وان كانت تتجزى وهما والاجزاء
يعلل مغايرة المحل بالحال ومغايرة الحال بالمحل وهذا باطل لانا اذا عللنا مغايرة كل واحد
منهما بمغايرة الاخر لزم الدور وان عللنا مغايرة كل واحد منهما بذات الاخر فهو باطل
لانه لولا مغايرة المحل لما تغاير الحالان ولولا مغايرة الحالين لما تغاير المحلان فعلمنا ان الامر
لا يكون الا على الوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم ان وقعت المساعدة على هذه القاعدة
لكنها لا تتمشى على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع ان الوجود
الواجب مجرد عن المحل والقابل والوجود الممكن ليس كذلك واذا كان الامر كذلك لم يجب
في الماهية المجردة عن القابل ان يكون تشخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة
عن القوابل ثم فيها وجودات اخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات
مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب

حيث ان الوجوب والنقص امر سلبي لكن لا بد وان يكون من الوجوب ومن النقص ملازمة
فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او النقص فيعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط
لان الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه ثم لئن ساعدنا على هذه
المقامات ولكن هذا المحال لازم ايضا على القائلين بالوحدة لان ذات الله تعالى مشارك للممكنات في
الوجود ومتمايز عنها بعينها وتشخصها وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك فاذن ذاته تعالى
مركبة من الوجود الذي يشارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز عن غيره به فاما ان يكون بين
هذين الاعتبارين ملازمة او لا يكون فان كانت فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون
التعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك التعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون
بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عاد المحال
لانا نقول لا نسلم ان واجب الوجود يشارك الممكنات في الوجود وان سلمناه لكن لا نسلم ان التعين
امر زائد لما نجيب عن الاول بانه على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال الوجود
مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز ان يكون الوجود الواجب مقولا على
الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي وحينئذ يهدم اصل الحجة وعن الثاني
انكم اذا منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم وههنا اسولة اخرى ولكن فيما اوردناه
كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره فاعلم ان هذا هو القسم الذي جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك
التعين فان على هذا التقدير علم ان يقال انما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعين فاذن واجب
فهو ذلك الشخص فيكون الواجب واحدا لا غير واما قوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر
فهو معلول فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلنا فيه الوجوب معروض ذلك التعين اذا
كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلولا لسبب منفصل لزم ان
يكون ذلك التعين معلول سبب منفصل فيكون واجب الوجود انما تعين لسبب منفصل هذا
خلف واما قوله وان كان واجب الوجود الى قوله وذلك محال فاعلم ان المراد منه ابطال
القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما ابطل ذلك بانه لو كان الوجود معلولا للماهية
لكان متاخرا عنها بالوجود فيكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال
واما قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان
يكون الوجوب عارضا لذلك التعين والاشكال في فساده وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام
الاربعة وبه تم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة
والله اعلم

فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا ان قال
لو كان تعينه لا لكونه واجبا بل لامر اخر فهو معلول ثم انه اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد
في بيان بطلانه بان قال ان الذي جعلناه علة لتعين واجب الوجود اما ان يكون علة لتعينه
الذي به صار هو هو فيقتضي خصوصية يكون تلك العلة علة لخصوصيته فالذاته يجب وجوده
وهو محال واما ان يكون علة لتعين اخر فهذا غير القسم الاول السابق وكلامنا في ذلك القسم
السابق وباقي الاقسام الاخرى محال واعلم انه لو ذكر هذا الكلام حين ما تعرض لابطال
القسم الثاني لكان بالقسم اقرب الى الضبط واما الان فقد طرأ المقصود ايضا فايده
اعلم ان هذا الى اخر الفصل ان الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما تتشخص بسبب المواد
لان تعين الشخص المعين منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية وجب حصول ذلك التعين في كل تلك
الحقيقة فهو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لا يوجد من تلك الحقيقة الا شخص
واحد واما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلا بد وان يكون لعلة خارجية وليست تلك
العلة الا تعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع المثلين في محل واحد
لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم تكن الا تغاير القوابل فحيث لا يحصل تغاير القوابل لا يحصل
التغاير بين الامور الحالة في المحل الواحد ولقائل ان يقول لم قلتم انه لا علة لتغاير الاشياء
المتماثلة الا تغاير محالها وبيانه وهو ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحل
محل اخر الى غير النهاية ولا دافع لذلك الا احد امرين احدهما انتهاء المحال الى ان لا يوجد لكل
واحد منها ما يماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان متماثلان فظ وبعض صحة
القول بمذهب ديمقراطيس في الاجزاء التي لا تتجزى وهو انها وان كانت تجري مجرى والاجزاء
لعل تغاير المحل بالحال وتغاير الحال بالمحل وهذا باطل لانا اذا عللنا تغاير كل واحد
منهما بتغاير الاخر لزم الدور وان عللنا مغايرة كل واحد منهما بذات الاخر فهو باطل
لانه لولا تغاير المحل لما تغاير الحالان ولولا تغاير الحالين لما تغاير المحلان فحينئذ الامر
لا يكون الا على الوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم ان وقعت المساعدة على هذه القاعدة
لكنها لا تمشي على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع ان الوجود
الواجب مجرد عن الماهية والقابل والوجود الممكن ليس كذلك واذا كان الامر كذلك لم يجب
في الماهية المجردة عن القابل ان يكون تشخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة
عن القوابل ثم فيها وجودات اخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات
مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب

اي ولئن ساعدنا على ان تعدد ... انما هو بسبب المواد والقوابل لكنها لا تتنزل على اصول ...

الفعلي

فقد حصل قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم القولون به
واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان الحجة التي ذكرها في الفصل السالف
حجة عامة في ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا تحته اشخاص والذي (يكون جنسا)
ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا تحته اشخاص لان
اشخاص النوع الواحد انما تتكثر اذا كانت مادية كما بينه ولما استحال في الاشياء الواجبة
ان تكون مادية استحال ان يكون الواجب نوعا تحته اشخاص بل ... فقد حصل من هذا ان واجب (يكون نوعا)
الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا التفسير هذا
الكلام ظاهر غني عن الشرح المسئلة الخامسة في تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة
وفيه خمسة فصول واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها لافتقارها اليها على ما
ستقف عليه ان شاء الله تعالى بيانه واعلم ان الكثرة الواقعة في الشيء اما ان تكون حسية كتألف
الجسم من اجزائه المتشابهة وقد تكون عقلية كتألف الجسم من الهيولى والصورة وتألف الانواع
من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركيب ثم اردفه بالبراهين
الخاصة اشارة لو التأم ذات واجب الوجود الى آخره التفسير الغرض من هذا
الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية متركبة عن امور فانها
مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها وكل ماهية مركبة فهي مفتقرة
الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية مركبة ممكنة ولا شيء من الواجب لذاته
بممكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية وان كانت
ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجي
وذلك لان اجزاءها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول
ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقي معلولاته فذلك الجزء الواحد بسيط
كان الشيء الذي هو الواجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من
واحد كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد بينا فساد ذلك وعند هذا ظهر ان هذه المسئلة
مبنية على التي قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولنرجع الى تفسير المتن واما قوله لو التأم ذات
واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها فاعلم ان معناه انها لو كانت مركبة
لكانت مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها
قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فاعلم ان معناه انه اذا كانت الجملة مفتقرة
الى كل تلك الآحاد كان كل واحد من تلك الآحاد متقدما على واجب الوجود ومقوما له لكن
ذلك

ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم اصلا لا يقال ان قوله لم قاله ولكان الواحد منها
او كل واحد منها قبل واجب الوجود وما الفائدة في هذا الترديد فنقول من المركبات ما
يتقدم عليها كل واحد من اجزائها وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ
فانه مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا تتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شيء بالقوة
ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم بالوجود على الجسم وان كانت جزأه فههنا
جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لا نعتقده ولكن
نفسر كلام الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته الى آخره اقول لما فرغ عن الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق في ذاته تعالى
شرع الآن فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل
بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون
الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزءا من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزءا
من ماهيته فهو محال اما اولا فلانه يصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فساده واما ثانيا
فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود وغيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج
عن الآخر فالجزء الذي هو الوجود خارج عن الجزء الآخر فاما ان يكون هذا الوجود واجبا بنفسه
فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما
ان لا يكون واجبا بنفسه بل يكون صفة لشيء آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون
الوجود خارجا عن الذات لا جزءا منها هذا ان الوجود لا بد وان يكون لما ليس الماهية
او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذي يكون
كذلك يكون وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك ولنرجع الى
تفسير المتن اما قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود
غير مقوم لماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل
ان يكون جزءا من ماهيته على ما بيناه ويحتمل ان يفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
لا يكون الوجود تمام ذاته اذ لو حملناه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لا
فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته بحسب تحصيل المعنى
كل ما لا يكون الوجود جزءا منه فانه لم يكن الوجود جزءا من ذاته واما اذا فسرناه بما ذكرناه
استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فيبقى ان يكون
عن غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون جزءا من

ذاته وقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عنه لا زماله فلم يبق الا ان يكون مستفادا
من الغير ولما استحال ذلك في حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان
الكلام المستقصى في هذا المعنى قد مر بتمامه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس الى اخره
اقول غرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس من قبيل الاعراض ولا من قبيل الاجسام
وقد مر ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض فقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا
بذاته معناه ان كل ما كان حالا في محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن
فالمشكل ههنا بيان المقدمة الاولى فان لقائل ان يقول لم قلتم ان كل ما كان حالا في محل كان
مفتقرا اليه ولم لا يجوز ان يكون غنيا في ذاته عن المحل ثم انه يحل فيه ويقارن اخرى بحسب الارادة
وايضا على لفظ الشيخ اشد اشكالا فان قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته
مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذي حلت الاعراض فيه وهذا خطأ لان العرض
وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض
مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا
شيء من الواجب لذاته فيه كثرة اما الصغرى فبيانها من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم
بحسب الكمية الى الاجزاء الثاني ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة واما الكبرى فقد
مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم فيتخذ جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا
باعتبار جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان يكون يجد جسما اخر من نوعه المعين
او ان كنت لا تجد جسما اخر من نوعه الخاص الا انك تجدها مشاركا في الاندراج تحت نوع الجسم
على التقدير الاول فقد وجدت اشخاصا متساوية في نوعه الاخص وقد عرفت ان كل ما كان كذلك
كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو مشارك ذلك الغير في كونه جسما ويخالفه
في خصوصية نوعه وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون ذات كل واحد من تلك
الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله
فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه ان كل جسم وكل عرض فانه لا بد وان
يكون معلولا ممكنا ولا يكون شيء منها واجب الوجود لما [illegible] ان واجب الوجود لا
يشارك شيئا من الاشياء الى اخره اقول الغرض من هذا الفصل تنزيهه تعالى عن ان يكون
مركبا عن الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة هي ان حقيقته تعالى لا تساوي حقيقة اخرى
البتة لان ما عداها من الحقائق مقتضية للامكان وحقيقته منافية للامكان واختلاف اللوازم

تكشف عن اختلاف الملزومات فاما قوله واما الوجود فليس بماهية لشيء الى قوله
بل هو طار عليها فاعلم ان هذا الكلام كالجواب عن سؤال من يقول انك ذكرت ان
حقيقة الله تعالى لا تساوي حقيقة غيرها البتة وهذا لا يستقيم على قولك لان من مذهبك
ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود
شيء اخر بل ذاته تعالى وتقدس مجرد الوجود واذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص
الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات
ليس بعض حقائقها بل هي امور عارضة لماهياتها وهذا الجواب في غاية الضعف لانه
تعالى هب ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه في
نفسه ماهية لان المعروض كما له ماهية فكذلك العارض ايضا له ماهية واذا كان
كذلك كان لحقيقة الباري تعالى امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها وايضا فقوله انك
استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تقتضي الوجوب
وسائر الماهيات تقتضي الامكان فنقول ايضا فذاته تعالى تقتضي الوجوب والقيام
بالنفس ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال
بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى
غير مساوية لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة وحينئذ لا يبقى الا احد المذهبين
الاخرين احدهما القول بان لفظ الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما
ان وجود الله تعالى صفة مغايرة لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين فان لم يلزم
من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات فبطل استدلاله بالكلية على ما مر
بيانه ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا
نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته وليس لها
حد اذ ليس لها جنس ولا فصل واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير لكن فيه اشكال
من وجهين الاول ان قوله انه تعالى ينفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قوله لان ذاته
تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده ان افتراق الاشياء
المتساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لا بد وان يكون بامر خارج فوجب ان يكون
انفصال ذاته عن سائر الموجودات بامر زائد وقد التزم في هذا المعنى في الشفاء
الثاني انه قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط
لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون افتقار ذاته تعالى عن

غيره بهذا القيد السلبي الثاني ان قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل متى
يثار ان الحد الحاصل الا من الجنس والفصل وقد يشاع المطلوب مافيه من البحث وهم وتنبيه
قال بخاطر ان معنى الموجود لا في موضوع الى اخره الغرض لما ذكر انه تعالى ليس بمركب من
الجنس والفصل اورد على نفسه سوالا وهو ان الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته انه الموجود
لا في موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى داخل تحت الجنس وكل ما كان
تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل واجاب عنه بانا اذا قلنا
في الجوهر انه موجود لا في موضوع لا نعني به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك
لا في موضوع لوجهين الاول انا نعرف ان زيدا جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن ان
نعلم ان وجوده لا في موضوع الثاني ان الوجود بالفعل مستفاد من العلة وما كان كذلك لا
يكون ذاتيا واما لا في موضوع فهو قيد سلبي وهذا ايضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد
من القيدين خارجا عن الماهية استحال دخول مجموعهما فيها بل المراد الماهية التي وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى بالنسبة الى ... مثلا الزائد ولكن ذلك انما يصح في الشي
الذي ماهيته مغايرة لوجوده والله تعالى ليس كذلك فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر هذا
حاصل الكلام من هذا الفصل فان قيل لما كان وجود الله عين حقيقته لم يستمر على قولكم
هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في
الاعيان كان لا في موضوع لا حق من لواحق ذاته وذلك لا يصلح ان يكون جنسا لا فيه ولا
في غيره وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا المسئلة السادسة
في نفي الضد والند اشارة في الضد قال عند التحقيق الى اخره ولنقدمه الاول لا اندل
اوله هذان الفصلان جليان ظاهران غنيان عن الشرح المسئلة السابعة في انه تعالى
عالم بالاشياء اشارة الاول معقول الذات قائمها وهو قيوم بري عن العلائق الى اخره
اوله معناه ان الله تعالى قائم بنفسها عندنا عن المادة منزه عن البعد وقد عرفت
في النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته معقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا
ومعقولا واعلم انا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية المسئلة الثامنة
في ان الطريق الذي سلكه الشيخ في هذا الكتاب الى معرفة الله تعالى وصفاته احكم من سائر الطرق
تنبيه قال الشيخ تامل كيف لم يحتج الى اخره الغرض من الناس من استدل بحدوث العالم
او امكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وتعالى وهذا الطريق وان كان جيدا
لكن الذي سلكه في هذا الكتاب اجود لانه اعتبر حال الوجود وقال لا شك ان هنا موجودا
وكل

وكل موجود اما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا
افتقر الى الواجب فلا بد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان
منزها عن جهات الكثرة وان لا يكون جسما ولا جسمانيا ولزم من الامرين ان يكون العالم المحسوس
بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ولزم من تجرده كونه غير جسم ولا جسماني كونه عقلا وعاقلا
ومعقولا ومن وحدته ان يكون الصادر الاول عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عقلا
وان يكون العقل واحدا فبهذا الطريق ان البارى تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى
اعتبار افعاله ثم انه استشهد بالاية التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى
والكلام فيها ظاهر والله العصمة والتوفيق النمط الخامس في الصنع
والابداع الغرض لفظ الصنع في اصطلاح الفلاسفة مخصص بالممكن الذي يكون وجوده
مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع مخصص بالممكن الذي لا يكون كذلك وفي هذا النمط عشر
مسائل الاولى في ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان لا الحدوث وان الشي حال بقائه لا يستغني
عن السبب وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى اخره الغرض اوله المشهور ان احتياج
المفعول الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغني عن الفاعل حال بقائه حتى انه لو فني الفاعل
حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء
يبقى بعد فناء البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون له اثر في الفعل او لا
يكون وان كان له اثر فذلك الاثر اما الذي حصل اولا وهو محال لان تحصيل ما كان حاصلا
محال واما ان يكون غيره فحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الثاني فهو غني
عنه واما ان لم يكن له فيه اثر كان ذلك اعترافا باستغناء الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر
وثالثها وهو ان افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا في الامر الذي يستفيده من الفاعل وذلك
اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل اخر او لكونه موجودا
مسبوقا بالعدم وذلك يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث ولنرجع الى الغرض من قوله
انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشي من شي اخر
وجود بعد ما لم يكن فاعلم ان تحقيق الغرض من مراد الشيخ يتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل
امرين احدهما التحقيق عن الحاجة وثانيهما البحث عن علة الحاجة والغرض من الامرين ظاهر فاما
الحاجة الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الوجود واما علة الحاجة فاختلاف واقع
فيها فالمتكلمون زعموا ان علة الحاجة للفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكماء زعموا انها هي
الامكان والمتكلمون لا يطلقون اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم ثم ان يطلقون اسم

الفاعل الاعلى ما اثر في ايجاد الشيء بعد ان لم يكن موثرا فيه والحكما يطلقون لفظ الفعل والفاعل
على كل ممكن مفتقر الى الغير وهذا البحث الثاني لغوي صرف واما البحث الاول فعقلي صرف واما قوله
وقد يقولون انه اذا وجد فقد بطل الاحتياج الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجودا فاعلم ان المراد منه ان المحدث حال بقائه مستغني عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون
لان المتكلمين باسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم يذهبون الى ان الباقي انما يبقى
ببقاء وذلك البقاء عرض باق بل الله تعالى يخلقه فيه حالا بعد حال وعلى هذا الباقي لا يكون غنيا
حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى البقاء المفتقر الى الفاعل ومنهم من انكر
البقاء لكنه زعم ان الجوهر مفتقر حال بقائه الى اعراض اخر غير باقية فيكون الجوهر على هذا
التقدير ايضا مفتقرا الى الفاعل حال بقائه بالطريق الذي بيناه واذا كان بعض المتكلمين
قد ذهبوا الى هذا القول لا جرم ما حكى عنهم باسرهم انهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل
مطلقا بل حكى عنهم انهم قد يقولون بذلك واما قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء فاعلم ان
هذا اشارة الى الحجة الاولى التي حكيناها عنهم وقوله وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان
يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة اخرى
الى حكاية قولهم في استغناء الفعل حال بقائه عن الفاعل وقوله لان العالم عندهم انما يحتاج
الى الباري في ان اوجده اي اخرجه عن العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد
فعل فحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى العدم حتى يحتاج الى الفاعل
فاعلم ان المراد منه ما حكيناه عنهم في الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن له فيه حال بقائه
تاثير فهو المطلوب وان كان له تاثير فهو محال لان تاثير الفاعل في اخراجه من العدم الى الوجود
لكن اخراجه من العدم الى الوجود حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل واما
قوله وقالوا لو كان مفتقرا الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا
الى موجود آخر والباري تعالى ايضا كذلك الى غير النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه
في الحجة الثالثة واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه الادلة في هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب
عنها في سائر الكتب بنفسه بحث علينا ان نحصل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى آخره
المفسر الشيء اذا وجد بعد عدمه بعدية زمانية ففيه بحثان احدهما لفظي والآخر معنوي
اما اللفظي فهو ان لفظ المفعول ولفظ المحدث الزماني هل هما متساويان حتى يكون كل محدث
زماني مفعولا وكل مفعول محدثا زمانيا او يكون احدهما اعم من الآخر واعلم ان المتكلمين باسرهم
اتفقوا على ان المفهوم من لفظ المفعول في اللغة العربية اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزماني

لان

لان لفظ المفعول في اللغة العربية مختص من المفهوم لا يتناول على سبيل الحقيقة الا المحدث الصادر
عن القادر المختار فاما الذي لا يكون كذلك فانه لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا
على ان المفعول اعم من المحدث الزماني لانهم يسمون العالم مفعولا للباري تعالى والباري تعالى فاعلا
له مع ان العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على
ان لفظ المحدث الزماني والمفعول ليسا متساويين بل احدهما اعم من الآخر الا ان المتكلمين زعموا
ان لفظ الفعل اخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا انه اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول
المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكريرا لا بد اذا كان كونه
واقعا بالاختيار جزءا من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولكان قولنا فعل
بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزءا من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا
لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم ان هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون
يلتزمون كون الاول تكريرا والثاني ناقضا وهذا هو الصريح من مذهبهم ونفس قولهم فلا معنى
لالزام ذلك عليهم والانصاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لا يسمون النار
فاعلة للاحراق بالاختيار ولا المكافاة على المريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادبا
واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه واما البحث المعنوي ففي وجهين احدهما ان المفتقر من المحدث
الى الفاعل اي شيء هو اهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما
ان علة افتقاره الى الفاعل ما هي اهي العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم
او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلثة فكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحتمل لكل واحد من هذين
الامرين وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم في كل واحد من الموضعين فنقول ان
كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة
وذلك نفي محض وعدم صرف فاي تاثير يكون للموثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا
ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له
والوجود وان لم يكن واجب الحصول له لكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود
له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزا الا انه يكون بحسب منتهى
الصفة به فانه يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت ان الحدوث صفة واجبة
استحال افتقاره الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الحاصل
فهذا اذا بحثنا عن المفتقر الى الفاعل واما البحث عن علة الافتقار فنقول العدم السابق
لا يجوز ان يكون علة لذلك الافتقار لانه نفي محض ولا الحدوث لانه كيفية مفتقرة الى الايجاد

وهو نوع من انواع المحدث المطلق فان المحدث قد يكون حدوثه [illegible] الفاعل وبالبارزة والا [illegible] الى غير ذلك من التفصيل المذكور في المتن

المفتقر الى احتياجه الى ذلك الموجد المفتقر الى علة احتياجه اليه فلو جعلنا العلة هي الحدوث
لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب ولكن لا بد منها
في اثبات المطلوب فهذا محصل ما في هذا الفصل ولنرجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شيء
من الاشياء معدوما الى قوله فلنسميه الان الى ذلك فاعلم ان المراد منه ان الشيء اذا وجد
بعد عدمه لاجل شيء فانا نسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم
الاول او اعم او اخص واما قوله على ان الحق ان هذه امور ثلاثة الى قوله فليس يضرنا ذلك في
غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله فمعنى مفهوم الفعل الى اخره
فالمراد منه البحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر
الى الفاعل او البحث عن علة الافتقار لكن الاول اولى لانا لو حملناه على البحث الثاني لم يكن كون
الحدوث صفة واجبة للمحدث منافيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن ومع ذلك
لم يقدح في كونه علة للحاجة فكذا ههنا وايضا فبتقدير ان يكون المراد البحث الثاني لم يكن
قوله علة الحاجة اما العدم السابق او الوجود الحاصل او الحدوث تقسيما حاصرا لان الحق
عنده ان علة الحاجة هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلاثة التي ذكرها فظهر ان حمل
هذا الكلام على الاول اولى وقوله فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود
ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبقه العدم فمعناه انه لما بطل القسمان
الاولان بقي ان يكون المفتقر الى المؤثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث ثم له واشاره
والان لنفسر انه ياتي الامرين يتعلق [illegible] النفس لما ثبت في الفصل السالف ان المفتقر
الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا
بذاته واجبا بغيره يمكن تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فغير الدائم يكون احد قسميه والحكم اذا
حصل مع العام والخاص فثبوته للعام اولا وبالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث
الزماني لو عقل ان لا يكون حكما لذاته لم يكن [illegible] محتاجا الى الغير والشيء متى ثبت امكانه
ثبت افتقاره الى الغير كيف كان فظهر منه ان الدوام لا ينافي الافتقار الى المؤثر واعلم ان
قول الشيخ في هذه المسئلة تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم في المحتاج اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة
اليه فلانه بين ان المفتقر الى الفاعل هو وجود المحدث وذلك مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء
فيكون الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان موضع البحث ان علة الحاجة هي
الحدوث ام لا وان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا والشيخ ما دل على هذا المطلوب في هذا
الفصل من غير دلالة اصلا فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا

ممتنع

ممتنع ان يكون على احد قسميه احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني وقتا ما معناه
ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا في وجوده الى المؤثر فعال انه لم يثبت ذلك وهل النزاع وقع
الا فيه فان كان ذلك قضية اولية بديهية فلم اتيت بهذه التطويلات بل كان من الواجب ان
تقول في اول الامر العلم بافتقار الممكن سواء كان دائما او لم يكن الى المؤثر علم بديهي اولي وحينئذ
يصير جميع ما ذكرته من اول هذا النمط الى اخر هذا الفصل حشوا وان كان ذلك قضية
برهانية فاين البرهان فان ما ذكرته ليس الا اعادة الدعوى والذي قال من ان التعلق بالغير
لا من حيث كونه محدثا [illegible] عين المطلوب والذي قاله من ان المحدث لو عقل كونه
غير ممكن لما كان يفتقر الى المؤثر فهذا ايضا غير محل النزاع فان الذي يزعم ان علة الحاجة
هي الحدوث لا الامكان يزعم انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى السبب سواء حصل الامكان
او لم يحصل واما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم تكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر انه
ما اتى في هذا الفصل الا بما لا تعلق له على المطلوب واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه
المسئلة في اول هذا النمط هو ان الغرض الكلي من هذا النمط بيان ان العالم ازلي دائم الوجود
بدوام البارئ تعالى والسؤال المشهور عليه ان يقال لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل
والصانع لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل فالشيخ قدم هذه المقدمة لبيان كونه ازليا لا ينافي
احتياجه الى الفاعل واعلم ان المحققين اتفقوا انه لا خلاف بين المتكلمين وبين الفلاسفة ههنا الا في اللفظ
لان المتكلمين اتفقوا على ان مجرد كون العالم ازليا لا ينافي كونه معلولا لعلة ازلية بل القول بالعلة
والمعلول باطل لكن لا لهذه الدلالة بل للدلالة الدالة على ان المؤثر في وجود العالم يجب ان يكون قادرا
واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل لان الفعل الا بالقصد والاختيار
واذا كان كذلك ظهر حصول الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي استناده الى القادر المختار
ولا ينافي استناده الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة
بقي الخلاف في ان العالم بتقدير كونه معلولا لعلة ازلية هل يسمى فعلا وهل يسمى تلك العلة فاعلا
لكن الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ المحض واللغة العربية والمرجع فيه الى اهل اللغة فظهر
ان الكلام في هذا الموضع قليل الفائدة وان يبعد ان يكون كثير الفائدة لكن الشيخ
اطنب فيما لا حاجة اليه واهمل ما يحتاج اليه المسئلة الثالثة في ان كل حادث مسبوق
بزمان لا الى اول [illegible] الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن [illegible] التفسير الغرض
من هذا الفصل الاستدلال على قدم الزمان وتقريره ان كل ما حدث بعد ما لم يكن فان عدمه
قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبل الوجود مثل كون الواحد قبل الاثنين لان الواحد

والاشتر قد يحصلان معًا في الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لا يتقاربان
ثم هذه القبلية اما ان يكون عبارة عن نفس العدم او عن نفس الفاعل او عن امر زائد عليهما لا
جائز ان يكون عبارة عن نفس العدم لان عدم الشيء قد يحصل بعد وجوده والقبلية على عدمه يستحيل
حصولها بعد وجود ذلك ولا جائز ان يكون عبارة عن ذات الفاعل لانها قد يحصل قبل وجود
الشيء ومعه وبعده والقبلية لا تكون كذلك فاذن هذه القبلية امر زائد عليهما ثم تلك القبلية ايضا
امر حادث فهي مسبوقة بشيء آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم ان يكون قبل كل حادث حادث
لا الى بداية ثم نقول وهذه القبليات والبعديات مطابقة للحركات التي يستدل بالتفاعل على امور غير
منقسمة والحركات المساوية كذلك ايضا ولزم القول بالجزء واذا كان كذلك استحال ان يكون الامر الذي
يلحقه القبلية والبعدية مما العالم امور غير قابلة للقسمة ولقائل ان يقول لا نسلم ان القبلية
والبعدية والمعية امور ثبوتية وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان هذه الامور اذا كانت امورا
وجودية في الخارج فهي مفتقرة الى غيرها فلا بد وان يكون موجودة اما قبل ذلك الغير او معه
او بعده فيلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى او معية او بعدية ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم
التسلسل لا يقال القبلية تكون قبلا لذاتها لا لغيرها فانقطع التسلسل لانا نقول كون الشيء قبلا لشيء آخر
اضافة عارضة له بالنسبة الى الغير والاضافة العارضة للشيء بالنسبة الى الغير متاخرة عن المعروض
والمتاخر عن الشيء يستحيل ان يكون نفس الشيء ونفسه فاذن كون القبلية قبلا للشيء او معه او بعده
يستحيل ان يكون ذاته وحينئذ يعود الاشكال وايضا فتلك القبلية لا بد وان يكون مسبوقة
بقبلية اخرى فتكون احدى القبليتين بعد الاخرى فتكون احداهما موصوفة بالبعدية بالنسبة
الى شيء وبالقبلية بالنسبة الى شيء آخر وما كان كذلك لا يكون كونه قبلا لشيء وبعدا لشيء آخر نفس
ذاته بل اضافة زائدة على ذاته عارضة لها ويعود المحذور الثاني ان العقل حكم بالنسبة الى البعد
والمقدار لا يوجدان في العقل والخارج الا معا فلو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت الا مع
البعد الزماني من حيث انه بعد زماني موجود حال وجود القبل الزماني من حيث انه قبل زماني
وذلك ينافي كونه قبلا وبعدا الثالث وهو ان المقدمة الاولى من مقدمات هذه الحجة التي ذكرتموها
ان عدم الحادث قبل وجوده موصوف العدم بالقبلية فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف
المعدوم بالموجود وهو محال وان تركوا تلك المقدمة وذكروا بدلها مقدمة اخرى وهي ان كل
محدث فهو مسبوق بوجود شيء آخر كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعله مقدمة في اثباته واذا
عرفت ان القبلية والبعدية ليستا من الامور الثبوتية لم يكن بنا حاجة الى اثبات موجود سابق على
وجود الحادث ليكون ذلك الشيء موصوفا بالقبلية ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول

هذا الاشكال وارد عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر وليس هذا
السبق كسبق الواحد على الاثنين لان اجزاء الزمان لا توجد معا فان كان هذا النوع من القبلية
لا يحصل الا بالزمان ثم انه حاصل ايضا في نفس الزمان فليفتقر الزمان الى زمان آخر وان
كان لا يفتقر الى الزمان فقد بطل الاستدلال بالكلية لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على
وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ظاهر من وجهين الاول ان الزمان متقض
لذاته بمعنى ان ماهيته وحقيقته يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فلا جرم استغنى
القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر فاما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم
يعقل حصوله متاخرا وبالعكس فلا جرم لم يكن كونها قبلا او بعدا لنفس ذاتها فلا بد وان يكون
لامر آخر الثاني وهو انا لما اعتقدنا ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك
في حصول معنى القبلية والبعدية لان المعنى بكون اليوم متاخرا عن الامس انه غير حاصل عند
حصول الامس فاما انتم ان لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم ان تثبتوا قبل اول
الحوادث الشيء ما حتى يقولوا ان المعنى بحدوث هذا الشيء انه ما كان حاصلا عند حصول
ذلك الشيء فظهر الفرق لانا نجيب عن الاول من وجهين فالاول ان الاجزاء المفروضة في
الزمان اما ان يكون متساوية في الماهية او لا يكون فان كانت متساوية في الماهية
استحال ان يكون بعضها لذاته متقدما على البعض والا لزم ان يكون كل واحد منها
متقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في جميع لوازم
الماهية واما ان لم يكن متساوية لزم التركيب من الآنات المتتالية لان انفصال كل واحد من
الاشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة اللهم الا ان يقال كل واحد من تلك
الاجزاء المنفصلة عن الآخر بالفعل فانا لا نقسام الوهمي لكن الكلام الذي ذكرناه يعود
في الاجزاء الوهمية لان تلك الاجزاء الواحدة فانها ان كانت متساوية في الماهية يستحيل ان يكون بعضها
متقدما بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد
فرض بالقوة هذا خلف الثاني سلمنا صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته ولكنا
بينا ان السبق الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس كلما كان سابقا على غيره لذاته فانه يصح ان يوجد معه
بل بان يصح فيه ذلك كالعلة مع المعلول وايضا الواحد مع الاثنين وبان لا يصح ذلك كتقدم
اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف تحققه على حصول
زمان محيط به واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقعا
على هذا الطريق وحينئذ سقط ما ذكرتموه بالكلية وعلى الثاني ايضا من وجهين الاول

الغد

ان قولنا في اليوم انه متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد
واليوم غير متاخر عن الغد بل المعنى من قولنا اليوم متاخر عن امس انه لم يوجد حين كان امس
حاضرا او لفظة كان مشعرة بزمان مضى وان اليوم ما حصل في ذلك الزمان وحينئذ يلزم ان
يكون للزمان زمان والثاني سلمنا ان المعقول من تاخر اليوم عن امس هو انه لم يوجد مع الامس
لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ولا يمكن ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما مر ان المعية
اضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة الى الاخر والعوارض متاخرة والمتاخر عن الشيء ليس عين
ذلك الشيء فاذن المعقول من قولنا ان اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل في الزمان الذي
حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل ولا دافع لهذه الاشكالات الا ان يقال القبلية والبعدية
والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حجتهم بالكلية واعلم ان
الالزام الذي اوردناه من تقدم اجزاء بعض اجزاء الزمان على البعض امكن ايراده في كون الزمان
مع الحركة فانه يقال ان معية الزمان بالنسبة الى بعض الزمان والحركة لما ثبت ان المعية اضافة فيكون
معها زمان اخر فيعود البحث ومنها الزام اخر وهو ان الله تعالى سابق على العالم فيستحيل ان يكون سبقه
عليه بالزمان والا لزم كونه زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كون الله
عز وجل متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم
حصول الزمان فاما قوله في اخر هذا الفصل فقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي
الحركات في المقادير لن يتالف من غير منقسمات فالمراد منه بيان ان هذا الامر الذي يلحقه لذاته
هذه القبليات والبعديات لا يجوز ان يكون مؤلفا من امور غير منقسمة لان هذا الامر مطابق
للحركة والحركة منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول والمطابق للمنقسم منقسم لان كل ما يعرض
فيه شيء غير منقسم فالحركة الواقعة فيه منقسمة فيكون احد نصفي تلك الحركة سابقا على النصف
الاخر فيكون تلك المدة ايضا منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف المسئلة
الثالثة في بيان ان الزمان هو مقدار الحركة اشارة وان التحديد لا يمكن الا مع تعسر
الى الجزء الغير منقسم بانه لما ثبت ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان وثبت انه لا يجوز ان يكون مؤلفا
من امور غير منقسمة اراد ان يتكلم في ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة لانه متى ثبت له ذلك
لزم من تقدم الزمان تقدم الحركة ولزم من تقدم الحركة تقدم الجسم وبيان ان الزمان مقدار
الحركة مبني على امرين احدهما ان الزمان مفتقر الى الحركة والمادة وثانيهما انه مقدار اما
الاول فالدليل عليه انا انما اثبتنا الزمان لانه لما كان عدم الحادث قبل وجوده وكانت هذه
القبلية والبعدية امورا وجودية لا جرم افتقرنا الى اثبات شيء يلحقه لذاته هذه القبليات

والبعديات

والبعديات واذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته لا يبقى مع ما هو بعد لذاته ولا كذلك
فان بعض اجزاء الزمان لا يبقى ولا يبقى مع الجزء الاخر واذا كان كذلك كانت اجزاء الزمان
متجددة متغيرة وكل متجدد لا بد له من مادة اي لا بد له من شيء يوجد فيه قوة وجود
ذلك التغير على ما سياتي بيانه في الفصل الذي ياتي بعد هذا الفصل اي لا بد من شيء يوجد فيه
قوة وجود ذلك التغير ثم ان حصول الزمان في المادة ليس الا بواسطة الحركة لان القبلية
والبعدية لا تحصلان الا عند حصول التغير فان الشيء الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه
فظهر ان الزمان متعلق بالحركة وبالمادة ولما دلت الدلالة المذكورة في الفصل السالف على
ان الزمان يستحيل ان يكون له بداية ونهاية وجب ان يكون الحركة الحاملة له ازلية وابدية وهي
الحركة المستديرة الوضعية كما سياتي بيانه في النمط السادس حيث بين ان كل حركة مستقيمة فهي
منتهية الى سكون وانقطاع واما انه من مقولة الكم فلانه يحتمل لذاته التقدير فان السنة الماضية
مثله اطول من مثله الشهر الماضي فكل ما كان كذلك كان كما فالزمان كم ثم انه اما ان يكون كما
منفصلا وهو باطل لما مر في الفصل السالف من انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من امور غير منقسمة
والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما ان يكون كما متصلا وهو المطلوب وحينئذ نقول
في تعريف الزمان انه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
فاما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم فلان الحركة
يعرض لها التقدم والتاخر من وجهين احدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدات
من موضع الى موضع فالجزء الذي وقع من الحركة في الشطر الاول من المسافة قبل ما وقع في
الشطر الثاني منها وقس على هذا الترتيب فهذا النوع من القبلية والبعدية عرض
لاجزاء الحركات بسبب تقدم بعض اجزاء المسافة الى البعض وثانيهما لا لاجل المسافة فان الجزء الواقع
من الحركة في الساعة الاولى قبل الجزء الواقع منها في الساعة الثانية فههنا اجزاء المسافة متقدم
بعضها على البعض واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان الجزء المتقدم من
المسافة يوجد مع الجزء المتاخر عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع الجزء المتاخر عنه ولما
عرفت ذلك ظهر لك معنى قوله الزمان كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين
لا يجتمعان فان الزمان لا جرم هو التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا
اللازم الظاهر كان ذلك رسما جيدا واعلم ان لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركة
اشكالات غريبة ذكرناها في كتاب الملخص المسئلة الرابعة في ان كل محدث مسبوق بمادة ومدة
اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود الى اخر الفصل المقصود وهذا

والتغير هي الحركة لان التغير لا يكون الا بسبيل التدريج وهما كالحركة خروج ما بالقوة الى الفعل على سبيل التدريج ه

الفصل بيان ان كل حادث فله مادة سابقة عليه بيانه ان كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون ممتنعا او واجبا ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن القضايا العقلية ولجاز ان ينقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين القول بالامكان فثبت ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا لانه لا فرق بين قولنا ليس للشيء امكان وبين قولنا له امكان عدمي اذ لو كان عدميا لزم وقوع الفرق بين الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتياز بالخصائص لا يعقل الا بعد اختصاص كل واحد من تلك الامور المتمايزة بخاصية بها يمتاز عن الاخر ولا معنى للوجود الا ما يكون كذلك فيلزم انقلاب المعدوم موجودا وذلك محال واذا ثبت ان كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان امر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي لا يخلو اما ان يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لانا نعلل صحة الاقتدار على الشيء بكونه ممكنا فانا نقول هذا الشيء ممكن فيصح ان يكون مقدورا وهذا ممتنع فلا يصح ان يكون مقدورا فاذا عللنا صحة الاقتدار بالامكان وجب ان يكون الامكان العائد الى المقدور مغايرا لصحة اقتدار القادر عليه لان المعلل بالشيء مغاير لذلك الشيء لا محالة فثبت ان الامكان امر ثبوتي عائد الى المقدور وهو اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او لا يكون كذلك والاول باطل لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بالنفس فاذا لا بد وان يكون صفة لشيء مختص بذلك المحدث فلا بد وان يوجد قبل وجوده شيء يحل فيه امكان وجوده وذلك الشيء هو مادة الشيء وهيولاه كالنطفة الذي يوجد فيه امكان حدوث الكون ثم ان هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث فهو مسبوق بامكان سابق عليه وبمادة موصوفة بذلك الامكان وان تلك المادة قديمة ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله انه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس بشيء معين حتى يحكم عليه بانه اما هذا او ذاك بل هو نفي محض وعدم صرف وليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تميز وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا على التعين بانه ليس له تعين ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشيء ليس هناك امر معين متميز بل ليس الا النفي الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه

اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا فاسدا لان الحكم يستدعي محكوما عليه اصلا استحال الحكم وهذا الكلام متين لولا انه معارض بانا نصف الشيء قبل حدوثه بانه مقدور القادر وانه اتصاف نفسه متميز عن الممتنع فلو لا تميزه والا لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فكذا هذا ثم ان ساعدنا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان صفة ثبوتية والذي يدل على انه لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا امور ثلاثة الاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه وصف غير مستقل بنفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف فكان وجود الممكن شرطا فيما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب لذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الامكان ممكنا نفس ذاته فانقطع التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشيء وصف عارض لماهية الشيء بالنسبة الى وجوده الخارجي له والعارض متاخر والمتاخر مغاير فيكون الامكان ممكنا مغايرا لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو انه لو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون حالا فيه او لا يكون ومحال ان يكون حالا فيه لان الشيء قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال ان لا يكون فيه لان وصف الشيء نعت له ونعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره ولو عقل ذلك لعقل ان يكون الحركة حالة في محل ويكون الموصوف بها محلا اخر وذلك محال الثالث هو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشيء بالنسبة الى وجوده ومشروط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان مشروطا بثبوت الماهية وثبوت الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون ممكنا بالغير او عدم ممكنا بالذات هذا خلف واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج ولكنه قضى بامكان الوجود في الخارج كما انه قضى بامتناع الوجود في الخارج والذي ذكروه من انه لا فرق بين عدم الامكان وبين امكان العدم والا لزم وقوع التفرقة في العدميات فهو منقوض بالامتناع والا لما علم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا التميز في العدميات والا لما عقل ذلك ثم ان سلمنا كون الامكان امرا وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول

المفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة الوجود وامكاناتها غنية عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة
لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى فكذا ههنا لا يقال هذه الاشياء امكاناتها حاصلة فيها لانها
اولية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها حاصلة فيها لانا نقول
لو كان الامر كما ظننتموه لكانت امكاناتها مفتقرة اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة الا بعد وجوده
في الوجود فيكون وجودها شرطا لاتصافها بتلك الامكانات فلو اتصفنا بتلك الامكانات ليس
للفاعل بل لذواتها وهما شرطا للامر اللازم للشيء لذاته كان اولى ان يكون لازما لذاته فيكون وجود
هذه الاشياء لازمة لذاتها من حيث هي هي فتكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا
خلف لا يقال انا لا ندعي ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقر الى المادة بل نقول كل
حادث ما لم يصر اولى بالوجود لم يوجد لانه لو بقي على ما كان عليه قبل من الاستواء في الوجود
والعدم كان وقوعه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر
من غير مرجح وهو محال فثبت انه لا يحدث الشيء الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود ولا يصير اولى
بالوجود الا اذا كان له حامل لانا نقول المقدمتان ممنوعتان فلسنا نسلم انه لا يدخل في الوجود
الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود والذي يعول هذا الكلام وجهان الاول ان هذه الاولوية
اما ان يكون حاصلة عند حدوث الحادث او سابقة عليه فان كان الاول كان الكلام في حدوث تلك
الاولوية كالكلام في الحادث الاول فيفضي الى علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال
وان كان الثاني فهو محال لان حدوث الحادث اما ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فيجب
حصولها معه لاستنادها عليه هذا خلف او الى عدمها ولكن عدمها كان حاصلا قبل ذلك بمدة
مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة هذا خلف الثاني ان هذه الاولوية
صفة وصفة الشيء لا توجد الا بعد وجوده فقبل وجود الشيء يستحيل حصول الاولوية لا يقال فهذه
الاولوية تحصل في المادة لانا نقول الاولوية الحاصلة في المادة ان كانت اولوية حاصلة له عاد
الاشكال وان لم يكن له لم يكن كلامنا فيه لان كلامنا ليس في اولويته ثم ان وقعت المسامحة
على انه لا بد من حدوث الاولوية لكن لا نسلم ان حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة فلان عادوا
الى ان هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى مادة عرفنا بطلان الوجوه المذكورة
في بيان ان الامكان لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا المسئلة الخامسة في ان كل ممكن محدث
بالزمان [illegible] قال الشيخ الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة الى آخر الفصل
المطلوب من هذا الفصل بيان الحدوث الذاتي للممكنات لكنه قبل الخوض فيه قدم حقيقة كون الشيء
بعد غيره بالذات واعلم ان الشيء قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران

(في الهامش: كان خ)

وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يمكن وجوده مع القبل في زمان واحد
ثم هذا على قسمين احدهما ان يكون القبل علة للبعد كحركة اليد فانها علة لحركة الكم والثاني
ان لا يكون كذلك كالواحد فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة لها ولقائل ان يقول ان
كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك حق لكنه كلام لا فائدة فيه لانا لا نعني
بكونه علة الا كونه مؤثرا فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعنينا بالتقدم التأثير
كان معنى الكلام ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحدا ومثل
هذا لا فائدة فيه وان كان المراد بالتقدم امرا وراء التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر
اولا ثم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم امران احدهما
ان الشيء اذا كان علة فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة ومروره بها
واما من جانب المعلول فليس كذلك وذلك يقتضي تقدم العلة على المعلول والثاني انه يقال
في المشهور ان حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان
الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل الى المعلول كلام مجازي لا محالة
فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة في المعلول فهذا مسلم لكنا بينا ان ذلك لا يقتضي
التقدم وان كان المراد منه شيئا اخر فلا بد من بيانه فان الرد والقبول لا يمكن الا بعد التصور
والثاني ايضا ضعيف لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم
ان اهل العرف تصوروا من ذلك الا ان حركة اليد مؤثرة في حركة المفتاح وان ادعيت
انهم ارادوا بتلك الصيغة امرا وراء هذا التأثير فهو ممنوع فلا بد من الدلالة عليه ثم انه
لما فسر البعدية بالذات شرع في بيان ان كل ممكن محدث اي كل ممكن فان وجوده بعد
عدمه بعدية بالذات لان الامر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ما له من غيره قبلية بالذات
لا بالزمان وكل ما كان موجودا لغيره فانه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود
لو انفرد وهذا يقتضي تقدم لا كونه على كونه تقدما بالذات اي يقتضي تقدم عدمه
على وجوده بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقائل ان يقول تقدم علة الممكن على وجوده
ليس بالعلية بل ان كان ولا بد فمن وجه اخر والذي اوردته في هذا الفصل انما هو بيان
التقدم بالعلية فاذن ما اوردته قبل الشروع في المقصود غير منتفع به والذي ينتفع
به فيه وهو العلية الزائدة على مثل العلية ما [illegible] وما ذكرته فكان الكلام مستدركا
من هذا الوجه ثم ليس بينا غير هذا المقام فقول الشارح في ان ما للشيء من ذاته قبل ما
له من غيره قبلية بالذات لكن لا نسلم ان الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من

(في الهامش: قوله بين التقدم اي التقدم بالعلية ط — اي حجتان ط — لا بالزمان ط — بالذات ط)

ذاته يكون ممتنعًا لذاته يستحق ان لا وجود من ذاته والممكن لذاته لا يكون ممتنعًا لذاته بل الممكن يصدق
عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه انه يستحق اللاوجود من ذاته والفرق بين لا
استحقاق الوجود وبين استحقاق اللاوجود ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم
من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا
يكون له وجود فيه مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هو هو مع قطع
النظر عن وجود علته فلا نسلم انه في هذه الحالة يستحق العدم لذاته اذ لو كان لذاته لكان ممتنعًا
لا ممكنًا وان اراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده ففي هذه الحالة لا شك انه يستحق
العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده فعلم انه واذا كان وجود المعلول لاجل وجود
تلك العلة وعدمه لاجل عدمها كان كل واحد منهما حاصلا للشيء من غيره وعلى هذا التقدير
لا يظهر للعدم تقدم اصلا على الوجود واعلم ان اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن ذاته
تقتضي ان لا يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة لذاته فتكون لها تقدم
على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي ولنرجع الى تفسير المتن واعلم ان
من اول الفصل الى قوله ثم انه يعلم ان الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته في بيان ماهية [illegible] الذاتية
ومنه الى اخر الفصل في بيان ان كل ممكن محدث بالذات فاما قوله الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة
مثل البعدية الزمانية والمكانية فمعناه ظاهر واما قوله وانما نحتاج الان في الجملة الى ما يكون
باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا وذلك ان كان وجود هذا عن اخر
ووجود الاخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة بالزمان والمكان غير واحدة لان
الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في
القبلية بالمكان فاما القبلية الواحدة فهو ان يكون وجود هذا عن ذاك ووجود ذاك ليس عن هذا
وهذا الكلام مشعر بان القبلية الواجبة لا تحصل الا مع القبلية بالعلية وفيه نظر كما عرفناه او
نحمل قوله وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه لا على معنى العلية بل على معنى اعم منها حتى
يندرج فيه تقدم الواحد على الاثنين واما قوله فما يسمى هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود
ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا عنه وبين ذلك الا مارًّا على الاخر فاعلم ان المراد
منه ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده واما المعلول فليس متوسطا بين ذات العلة ووجودها
واما قوله وهذا مثل ان يقول حركت يدي فتحرك المفتاح الى قوله فهذه بعدية في الذات فالمراد منه الحجة
الثالثة واما قوله ثم انه يعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية بالذات فمعناه
ظاهر وقوله فكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره
فاعلم

فاعلم ان معناه ظاهر وقد عرفت ما في هذه المقدمة من الاشكال واما قوله فان لا يكون
له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي فمعناه انه ليس يلزم من المقدمتين المذكورتين
ان اللاكون اعني العدم متقدم على الوجود تقدما بالذات وهو المطلوب المسألة السادسة
في ان العلة متى كانت مستجمعة جميع الامور المعتبرة في عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها بيانه
وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي الى اخره اقول وجود المعلول مفتقر الى ان يحصل
علة مستجمعة جميع الامور التي لا تتم عليتها بالفعل الا معها وتلك الامور اما ان تكون صفات قائمة
الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما واما ان تكون خارجة عن
ذاتها وذكر من تلك الامور هنا ستة اشياء احدها الالة مثل حاجة النجار الى المنشار والثاني
المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاون مثل حاجة النشار الى نشار اخر ورابعها الوقت
مثل حاجة الادمي الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكنه الاشتغال بها الا في هذا الوقت لا سيما
الحار الادم واصلاحه وخامسها حصول الداعي مثل حاجة الاكل الى الجوع الذي هو سبب الاكل
وسادسها زوال المانع مثل حاجة القصار الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن الغيم
المانع من رؤية السماء وقد دجن يومنا يدجن بالضم دجنا ودجونا والدجن المطر الكثير وسحابة
داجنة ولقائل ان يقول انكم جعلتم زوال المانع جزءا من العلة من حيث انها علة بالفعل وذلك
خطأ لان زوال المانع امر عدمي والقيد العدمي لا يجوز ان يكون جزءا من علة الشيء الموجود اذ
لو جاز ان يكون العدم جزءا من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد
ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول فانه متعلق بان لا يوجد العلة مع جميع الامور المعتبرة
في عليتها اما لان شيئا من هذه الاحوال والشرائط مختل وان كانت ذاته موجودة واما لان
ذاته قد عدمت وبقيت واذا عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات المعتبرة في
العلية وجب حصول المعلول معها وان لم يوجد وجب عدمه واي القسمين فرض ابدا كان حال
المعلول ايضا ابدا وايهما فرض وقتا ما كان بازائه من المعلول ايضا كذلك واذا فرضنا شيئا
مستمر الحال في جميع هذه الامور مستجمع العلية وله معلول وجب ان يجب ذلك المعلول عنه ابدا
لان جميع الجهات المعتبرة في عليته اذا كانت حاصلة بالفعل مستجمع الشروط ثبت ان ترتب المعلول
على العلة واجب لزم لدوام تلك العلة دوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم يسم هذا المعلول
مفعولا لاجل انه لم يسبقه عدم فلا مضايقة في الالفاظ بعد ظهور المعاني واعلم ان الغرض من
هذا الفصل التنبيه على الحجة التي لا تزال القائلون بالقدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهي ان
الامور التي بها تتم مؤثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون باسرها ازلية او لا يكون والثاني باطل

اذ لو كان شي منها حادثا لافتقر حدوثه الى موثر والكلام في كونه موثرا في ذلك الامر
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور المعتبرة في موثريته الله تعالى في
العالم ازلي وايضا فمن الظاهر ان الموثر متى حصل مستجمعا جميع الامور المعتبرة في الموثريه
وجب ترتب الاثر عليه لانه ان جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمعة لجميع
تلك الامور المعتبرة في الموثريه ولا صدوره عنها على السوا ولو كان كذلك لما ترجح الصدور
على اللاصدور الا لمرجح اخر فلم يكن جميع الامور المعتبرة في الموثرية حاصلة قبل حصول هذا
الزايد وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم البارى تعالى قدم
افعاله فهذا تحرير هذه الحجة ولقايل ان يقول هذا الكلام انما يلزم في الموجب بالذات اما
الفاعل المختار فلا لاحتمال ان يقال انه كان في ازل الازل مريدا احداث العالم في وقت دون
وقت فاذا قالوا لم اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده كان الكلام فيه طويلا
وهو مذكور في ساير كتبنا على الاستقصا المسئلة السابعة في تفسير لفظ الابداع
تنبيه الابداع هو ان يكون من الشي وجود لغيره الى اخر التفسير هذا الفصل مشتمل
على مطالب ثلاثة احدها تفسير لفظ الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط
الالة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما سبقه عدم زماني فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة
وزمان وقد مر الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهو مسئلة خطابية
وانما ذكر هذه المسئلة ليبين ان كون البارى تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما
اذا كان فاعلا له ولم يكن ازليا المسئلة الثامنة في ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر
الا لعلة وان حصوله واجب عند حصول العلة تنبيه واشارة كل شي لم يكن فكان فتبين
في العقل الى اخره التفسير قال صاحب الصحاح قولهم فلان في هذا الامر جذع اذا كان اخذ
فيه حديثا واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على
الاخر الا لمرجح وزعم كونها ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما ان حصول المعلول عند حصول العلة
التامة واجب وهذه القضية بديهية فلا جرم سمى الفصل المشتمل عليهما بالتنبيه والاشارة اما التنبيه
فلاجل الاول والاشارة لاجل الثاني واما تفريع هاتين المقدمتين ان العالم لو لم يكن صادرا عن البارى تعالى
في الازل ثم صار صادرا عنه فلا بد لذلك من علة اخرى فلا يكون البارى مستقلا بالموثرية في العالم واما
ان كان مستقلا بالموثريه في الازل فلا بد من ترتب الاثر عليه واعلم ان في المقدمة الثانية بحثا وهو ان
الشيخ قال في المعلول حين ما يصدر عن العلة اما ان يقال يصدر عنه مع انه وجب صدوره عنه او ما وجب
والاول هو المطلوب واما الثاني فانه يقتضي ان يكون صدوره عنه ممكنا اذ لا واجب ولا ممتنع وحينئذ يعود

الحال

الحال في طلب سبب الترجيح جذعا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه قبل حصول هذا السبب
كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوا فلا جرم افتقر الى المرجح وبعد حصول هذا السبب
صار الوجود اولى وارجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية
استغنى عن السبب الجديد والحاصل انه لم ينته الى حد الوجوب بل هو في حد الامكان فنقول القول
بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لا شك في امكان صدور المعلول عنه فان كان
لا صدوره عنه محالا فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور واللاصدور مع حصول
هذه الاولوية ممكنين فلنفرضهما واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولوية حاصلة ولا
يحصل اخرى فاختصاص احد زماني حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الثاني
ان كان لامر لم تكن الاولوية الحاصلة اولا كافية وان كان لا لامر كان اختصاص احد الزمانين
بالوقوع دون الزمان الاخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيحا لاحد طرفي
الممكن المساوي على الاخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية فثبت انه
ما لم يخرج عن حد التساوي فلا بد من الوصول الى الوجوب المسئلة التاسعة في ان الواحد
حقا لا يصدر عنه الا معلول واحد تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها الى اخر
التفسير تحرير هذه الحجة ان مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه صدر
عنها ذاك فالمفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوما والاخر لازما
فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة وان كان الثاني واللوازم معلولة
فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا اللازم مغاير لمفهوم انه صدر عنه ذلك اللازم ويعود
الكلام الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى جزء من الحقيقة
فيعود القسم الاول وان كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ما كان له مقوم جزء كانت
ماهيته مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول واحدا لان الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول
هو احدهما لا غير وهذه هي الحجة العمدة في هذه المسئلة وقد نقلنا ضعفها في كتبنا من وجوه
كثيرة ولنقتصر ههنا على نكتة واحدة فنقول ان مفهوم ان هذا الشي ليس بحجر مغاير لمفهوم انه
ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والاخر لازم
ويسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم ان يقال البسيط لا يسلب عنه الا شي واحد وذلك
معلوم الفساد بالضرورة فلئن قالوا المفهومان انما اختلفا لتغاير المسلوبين لا لتغاير المسلوب عنه
فنقول فلم لا يجوز ان يقال ههنا ايضا المفهومان انما اختلفا لتغاير الصادرين اعني نسبة العلة الى
هذا المعلول والى ذلك المعلول وان كانت ذات العلة في نفسها بسيطة احدية وايضا فالمفهوم من كون

هذا الوجه جاهلا عن المفهوم من كونه قادرا وبسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون
الخالق غير العالم والمتكلم غير الساكن بالذات ولذلك المفهوم من كون الموجود قابلا للضدين غير
المفهوم من كونه فاعلا للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يفعل الشيء الواحد الا مختلفا
واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا مخرج عن هذه الا بان الاشياء التي يقال لها متغايرة المفهوم انما حصل الاختلاف
بين القائل الى المقولات فاما الذات التي عرضت لها تلك النسبة فهي واحدة بعينها فلنقل مثل ذلك ههنا
ثم لا يجوز ان يكون الامر واقعا على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف غفلوا عن مثل هذا الاصل
الذي فرعوا عليه شطرا من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الواهي المسألة الخامسة
في مذاهب اهل العالم في امكان العالم وحدوثه اوهما […] قال قوم ان هذا الشيء
المحسوس الى الجزء اول […] اهل العالم […] منهم من اثبت اكثر من واحد وجود لذاته
ومنهم من لم يثبت الا الواجب الواحد اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلاث فرق احدها الذين
زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ
لكنك اذا تذكرت ما قلنا في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب
الآفلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول وبحث علينا ههنا ان نذكر ما يدل على امكان العالم
فنقول الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بيان الصغرى
من وجوه احدها ان الجسم مركب من الهيولى والصورة على ما مر والثاني ان الاجسام متشاركة
في الجسمية ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فخصوصية كل واحد منها مركب
مما به الاشتراك وما به الامتياز الثالث كل جسم فانه يفرض فيه اجزاء […] الانقسامات […] بيان
الكبرى ان كل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره وكل مركب مفتقر الى غيره وكل
مفتقر الى الغير ممكن لا يقال لم لا يجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه واجب الوجود باجزائه
لانا نقول […] كل واحد من اجزاء الجسم بعضها بالبعض اما في الهيولى والصورة فقد مر الكلام
فيه واما الاجزاء […] والمقدارية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول في الاجزاء […] الحجة الثانية
الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحد الحجة الثالثة الاجسام […] معانيه لوجوداتها
وكل ما كان كذلك كان ممكنا الحجة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن
لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها وكل ما كان كذلك فهو ممكن هذا مجموع ما يدل على
ان الاجسام ممكنة وقد عرفت ما في كل واحد منها وعلم الفرقة الثانية ان العالم له ذات وصفات
اما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى التي هي محل الجسمية
وهي واجبة لذاتها واما الصفات فهي السطح والمقدار والتحيز والحركة والسكون وكل
ذلك

ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى المقالة
الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود لذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من واحد
ثم هؤلاء افترقوا فمنهم من اثبت […] احدهما خير والآخر شرير ومنهم من قال
بخمسة اشياء واجبة لذواتها البارئ والنفس والهيولى والدهر والخلاء وفساد هذه الاقاويل
وشبهها انما يظهر بالادلة المذكورة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد فاما
القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين فمنهم من قال الله تعالى لم يكن في الازل
فاعلا ثم صار فاعلا فيما لا يزال وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا
لهذا العالم وهم اكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ من ادلة القائلين بان للحوادث الماضية بداية ثلثة
احدها انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لكان قد دخل ما لا نهاية له في الوجود وذلك محال
فان كل ما دخل في الوجود فقد حصره وما لا نهاية له لا يكون محصورا وثانيهما انه لو لم يكن للحوادث
الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي قبل ذلك فاذا كانت الحوادث
التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحادث اليومي متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له
وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود فوجب ان يكون حدوث
الحوادث اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو ان
كل وقت يحدث فيه حادث يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو
متناهي فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد ان فرغ من الدلالة على ان للحوادث بداية ذكر
اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم يقدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخر
عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلاثة احدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم وجد حين كان اصلح
لوجوده وثانيها قول الكعبي وطائفة اخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد وهؤلاء العلم لا يقولون
انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون انه قبل حدوثه نفي محض وعدم صرف وليس
له تحصل ولا تميز فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول اكثر الفرق وهو انه لا
يعلل وجوده […] الفاعل ولا يسأل عن لم […] هو الله تعالى فاعل مختار والفاعل
المختار يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فان الهارب من السبع الضاري اذا عن له طريقان
متساويان في جميع الامور المعتبرة فانه لا بد وان يسلك احدهما لا لمرجح وكذا العطشان اذا
حضر بين يديه قدحان من الماء متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا لمرجح وكذا الجائع المخير بين
رغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا الاحتمالات […] ان يمنع من امكان حصول التساوي وهو مكابرة
او يقال عند حصول التساوي لا يختار احدهما بل يتحير حتى يموت جوعا او عطشا ويفترسه

السبع وهو ايضا مكابرة ولما فرغ عن شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وما رآه الاقوام
اقوام من القائلين بحدوثه الاول يقولون بان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته
واحواله الاولية فاعلم ان هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وهو ان ما لاجله كان واجب
الوجود مؤثرا في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان فاما ان يجب ترتب الاثر
عليه او لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات ولا حصوله ممكنا والممكن
لابد له من مؤثر فالمؤثر مع كل تلك الاعتبارات الكافية في المؤثرية لابد له من امر آخر فلا يكون
الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جميع الامور
المعتبرة في مؤثريته قدم الاثر واما القسم الثاني وهو ان تكون الامور التي لاجلها اثر الله تعالى
في العالم غير ازلية فهي حادثة والحادث لابد له من مؤثر والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال على ما مر في النمط الرابع وان كان كل واحد منها
مسبوقا بالآخر لا الى اول لزم القول بحوادث لا اول لها واعلم انه قد دخل في هذه الحجة الجواب
عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه اصلح في ذلك الحين وعن قول من قال انما كان
كذلك لانه لو لم يكن ممكنا قبل ذلك لان اختصاص بعد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون
ما قبله وما بعده لابد له من سبب واما القول الثالث وهو ان الفاعل كالعطشان في الترجيح فالشيخ قنع
في ابطاله بدعوى الضرورة في ان كل ممكن لابد له من سبب والخصوم ينازعون فيه في الضرورة
واعلم ان الجواب عن هذا الكلام انه تعالى فاعل مختار فلا جرم انه تعالى اراد احداث العالم في
الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فلم قالوا ولم اراد على هذا الوجه دون سائر الوجوه
فاعلم ان لنا في الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها في سائر كتبنا وقوله
الشيخ واجب الوجود بذاته ليس واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية فيه فائدة لان واجب
الوجود بذاته ليس واجب الوجود في جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات
فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متزايلة فلا يمكن
اطلاق القول بان واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته بل انه واجب الوجود في جميع صفات اولية ثانية
صفاته الاولية واما الاضافات فانها لا تكون صفات اولية بل هي صفات ثانية عارضة للذات
بسبب الصفات الاول واما قوله فانه لا يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد
شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا حال بخلافها فاعلم ان المراد منه الرد على من
قال انما حدث في ذلك الوقت لانه صار اصلح او لانه صار ممكنا وتقريره ان العدم الصرف
لا تفاوت فيه اصلا ولا اختلاف واذا كان كذلك استحال اختصاص ذلك الوقت بحصول

الامكان

الامكان او الاصلحية فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل
اختصاص الوقت المعين بارادة متجددة او طبيعة متجددة او زوال منع او زوال امتناع وبالجملة
فلما استحال وقوع الاختلاف في العدم الصرف استحال ان يختص وقت منه بامر دون سائر
الاوقات سواء كان ذلك المخصص لذلك الوقت بحدوث امر ما كان من امكان او مصلحة او ارادة
او طبيعة او زوال منع او امتناع او غيرها ولما فرغ عن تقرير الدلالة عاد الى الجواب عن ادلة
خصومه ولهم نوعان من الدلالة احدهما الوجوه الدالة على استحالة حوادث لا بداية لها وهي
الوجوه الثلاثة التي تقدم ذكرها وثانيهما ان علة الحاجة الى الفاعل الحدوث فلو كان العالم قديما
لاستحال استناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من ادلة خصومه لما تكلم
في اول هذا النمط على هذه المقدمة وهو من وجهين احدهما ما تقدم في اول النمط فساد قولهم
علة الحاجة الحدوث والثاني انا وان سلمنا ذلك لكنا لو قدرنا حدوث العالم قبل ان حدث فيه
بتقدير يوم او يومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلك في الازلية واذا كان كذلك
استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب
عن تلك الادلة الثلاثة واجاب عن الحجة الاولى بانه لا يلزم من قولنا كل واحد من الحوادث التي
لا اول لها قد دخل في الوجود ان نقول ان مجموع تلك الحوادث التي لا اول لها قد دخل في الوجود
لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد
من مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولا يلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا
ان جميع مقدورات الله تعالى يصح دخولها في الوجود فان مقدورات الله تعالى غير متناهية
وما لا يتناهى لا يصح دخوله في الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة المبنية على الزيادة
والنقصان فقال الحوادث الغير المتناهية ابدا كانت معدومة لانه ابدا لا يكون الحاصل الموجود
منها الا واحدا فاما المجموع فانه قط ما كان موجودا فاذن غير المتناهي كان معدوما ابدا
والمعدوم يتطرق اليها الزيادة والنقصان وتطرقهما اليه لا يقدح في كونه متناهيا كما
علمنا ان الحوادث المستقبلة فانها بالاتفاق غير متناهية وفي الحجة الماضية فانه لا بداية لها
ولا يلزم الانتقال من الامتناع الى الامكان وكذا مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته مع
انه لا نهاية لكل واحد منهما وكذلك تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا
لا نهاية لها ثم اجاب عن الحجة الاخرى وهي انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لتوقف حصول الحادث
اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فقال اما المعنى بهذا التوقف ان عنيت به انه كان فيما مضى وقت
من الاوقات لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا ثم انه توقف حصول الحادث اليومي على ان

تبتدأ حدوث الحوادث من ذلك الوقت وتنقضي فيما لا نهاية له ثم تحدث بعد انقضائها هذا
الحادث اليومي فنحن نسلم ان ما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له فهذا القسم محال لان ذلك
انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا وان حدوث
الحادث انما ابتدأ من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذن يتوقف صحة هذه الحجة على صحة
المطلوب بعينه وان عنيتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومي انما حصل بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم قلتم
ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما احتاج عن اسند الا الى جهود عاد دعوا لم يصح من
اعتبار ما بينا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسبة الى الاوقات والاشيا
الكاينة عنه كونا اوليا وما لزم ذلك الاعتبار لزوما تاما الا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها
منتهيا التغير ومعناه ان الاشيا الصادرة عن البارى تعالى يجب ان يكون صادرة عنه ابدا بان
لا يقع التغير في نسبة ذاته تعالى الى اثاره وافعاله الا ما قل من اختلاف يلزم عندها تغير
التغير والمراد بغير الاجسام الفلكية في اوضاعها والاجسام العنصرية في صورها وكيفياتها
واما قوله ذلك الاعتبار بعقلك دون هواك فمعناه ان يجعل واجب الوجود واحدا فاعلم
انه ان كان الغرض من هذا الامر السلف في مسئلة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه يكون كلاما اجنبيا
عن مسئلة القدم والحدوث وان كان الغرض منه انها في المقدمة التي منها يظهر الحق في مسئلة
القدم والحدوث فهو ضعيف لان القول بوحدة واجب الوجود مما لا تاثير له في ذلك لان اكثر
القائلين بالقدم يقولون باسناد الممكنات باسرها الى الواجب لذاته فسواء كان الواجب واحدا او اكثر
من واحد لزم من كونه واجبا دوام اثاره وافعاله واما القائلون بالحدوث فلا تعلق شيء من
ادلتهم بالتوحيد والتعدد فعلم انه لا تعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وبالله
التوفيق النمط السادس في الغايات ومباديها القسم غاية الشيء ما اليه
يتحرك ومتى وصل اليه وقف واما المبدأ فهو المؤثر واعلم ان فصول هذا النمط على ترتيبها
محصورة في مسائل ثلاث اولها القول في ان كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثها كيفية ترتيب الوجود المسئلة
الاولى في ان كل من فعل بالارادة والقصد فانه لا بد وان يكون مستكملا فاعلم انه لما تكلم
اولا في هذه المسئلة لانها تمام لما قبلها واساس لما بعدها اما انها تمام للمسئلة التي قبلها في مسئلة
حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة بتقدير صحتها توجب القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل
بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله تعالى مستكملا وجب القطع بانه غير فاعل
بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم واما انها
انه

انه لما استدل على القدم في المسئلة التي قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان في الازل مستجمعا
بجميع الجهات المعتبرة في الفاعلية وجب ان يكون فاعلا في الازل والقائلون بالحدوث لما دفعوا
هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار وذلك لا يوجب قدم الفعل لاحتمال ان يقال
انه تعالى في الازل كان مريدا لخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه فهذا هو العذر الذي عليه التعويل
ثم انه لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الحجة
واما انها اساس لما بعدها فلانه انما تكلم بعد هذه المسئلة في ان حركات الافلاك شوقية تشبهية
وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان يكون تحريكها لاجل العناية بالسافلات ومتى ثبت
ان كل فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله فلو كان غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات لكان
الفلك مستكملا بالسافلات وكان الشريف مستكملا بالخسيس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة تمام
لما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب ان لا نتكلم فيها الا بهذا ولنرجع الى تفسير الفصول
المذكورة لتحصيل هذه المسئلة وهي ستة تنبيه العرف ما الغني الى اخره اقول
المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من
صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عارية عن الاضافة كاللون والشكل او كانت ذات اضافة كالعلم
والقدرة واعلم ان الشيخ اعتبر في تحقيق الاستغناء مجموع امور ثلاثة احدها ان لا يتوقف على الغير
ذاته وثانيها ان لا يتوقف على الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها ان لا يتوقف على الغير
صفاته التي تعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم يشترط فيه ان لا يتوقف صفاته التي هي مجرد
الاضافات على الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على المضافين فيكون الله تعالى مبدأ الممكنات
يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ مبدأ للذي ابتدأ والاضافات معا وهما متأخران عن
وجود المضافين واما قوله بعد ذلك فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج
الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج عن قانون المطابقة فانه لا معنى للفقير المحتاج الى الكسب
الا افتقاره احد الثلاثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من هذه
الثلاثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر
والاحتياج الى الكسب شيئا وراء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة على الصدق به
تنبيه اعلم ان الحسن الذي انما عني به الى اخره المقصود من هذا ابطال قول من
قال ان الله تعالى انما خلق العالم لان فعل الاحسان اولى من تركه واحتج على ابطاله بانه لو كان
الفعل اليق به من ان لا يفعله فلو لم يفعله لم يحصل له ما هو اولى به فهو على التقدير قد استفاد
بذلك الفعل تلك الاولوية فكان فقيرا في ذاته محتاجا الى الكسب ولقائل ان يقول

ان عنيت بكونه محتاجاً الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل بعد حصول الاولوية ولو لم يفعله لم يحصل
تحصيله يصير المعدوم والباقي شيا واحدا ويكون المعنى انه لو فعل لاجل ان يحصل له تلك الاولوية
لكان فاعلا لاجل ان يحصل له تلك الاولوية وان عنيت به شيا اخر فلا بد من بيانه لنتمكن ان نتكلم
عليه بالرد والقبول فيه فما اصح ما يقال من ان الامور العالية الى اخره اقول هذا
الفصل مشتمل على ذكر النتائج اللازمة من الحجة التي قررناها فيما تقدم وهي الرد على من يقول الله تعالى
انما يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثنا بفعله او لئلا يستحق الذم وان الافلاك انما تتحرك لاجل
العناية بالسافلات بل يستكمل يعرف ما الملك الى اخره اقول الغرض منه ذكر ماهية الملك وتعيين
فيها امران احدهما سلبي وهو ان يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيهما اضافي وهو ان يفتقر اليه
كل ما عداه اما بغير واسطة او بواسطة بل يستديم العرف ما الجود الى اخره اقول الغرض منه
بيان ماهية الجود وحده انه افادة ما ينبغي لا لعوض وهذا فيه قيود احدها الافادة فان من
لا يفيد شيا لا يكون جوادا وثانيها ان يكون المفاد ما ينبغي افادته فان من يهب السكين لمن لا
ينبغي له ليس بجواد واعلم ان لفظة ينبغي لفظة مجملة فانه يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال
العلم ما ينبغي والجهل مما لا ينبغي لكن الحكما لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن
الشرعي كما يقال النكاح ما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي اي النكاح ماذون فيه شرعا والسفاح
ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير ايضا لا يليق بالحكما وليس لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين
المعنيين فظهر تمكن الاحتمال في هذه اللفظة وثالثها ان لا تكون الافادة لغرض فان من يهب ليستعيض
معامل سوا كان العوض عينا او ثناء او مدحا او تخلصا عن الذم او يكون فاعلا للاولى الاحسن
ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي تنصب منه الفوائد بلا شوق منه وطلب
قصدي لشي يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط فقال واعلم
ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ومعناه ظاهر
ولقائل ان يقول لو لم يكن القصد الى ايصال الفائدة الى الغير معتبرا في مفهوم الجواد وجب
ان يقال الحجارة اذا سقطت من السقف ووقعت على راس عدو انسان ومات به ذلك العدو ان
يكون تلك الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لعوض فان التزم كون الحجر جوادا
مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لعوض فكفى بشناعة هذا القول وان كان يستعان المشهور فيقول له
الذي عولت عليه ليس بحجة برهانية بل كلاما اقناعيا خطابيا فان غاية كلامك ان كل
ما كان غرضه من الافادة ان يكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه عن الذم وهذا
ضعيف جدا لانه تعالى ان عنيت بقولك انه يخلص نفسه من الذم ان غرضه من فعله ان لا يصير
مستحـ

مستحقاً للذم مع علمه بانه لو لم يفعله لاستحق الذم فلم قلت ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشي
على نفسه وان عنيت به معنى آخر فبينه لنتكلم عليه فصح ان الحجة التي ذكرها لا تصبر على السبك
والنظر الحق بل لها حجة اقناعية واذا كان كذلك كانت الحجة التي ذكرناها انما تصلح معارضة لها
اشارة والعالي لا يكون طالبا لامر لاجل السافل الى اخره اقول الغرض من هذا
الفصل الجواب عن سوال يذكر على الحجة المذكورة وهو ان الفقر والحاجة انما يلزم لو قصد الله
تعالى الى ايجاد شي لغرض عايد اليه فاما لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عايد الى الغير لم يلزم
الفقر والحاجة والجواب عنه ان الذي هو اولى بالغير اذا لم يكن فعله اولى لذلك الفاعل لم يصلح
ان يكون غرضا للفاعل فان الفاعل الذي يفعل فعلا لغرض غيره فلا بد وان يكون له في تحصيل
غرض ذلك الغير غرض عايد اليه وحينئذ يعود الالزام المذكور بعينه كل ذي
حركة بارادة الى اخره اقول لما اقام الدلالة على ان كل من قصد الى فعل فانه لا بد وان يكون
له فيه غرض سوا كان ذلك الفاعل مجبورا او لم يكن فما استحال ان يكون له غرض استحال
ان يكون فعله بالارادة لانا استثنينا نقيض التالي فينتج لا محالة نقيض المقدم وهو [illegible]
اعلم انه تعالى مريد لفعل الخير واجب الى اخره اقول تقرير هذا السوال ان يقال لم لا يجوز
ان يقال المريد اختار ايجاد ذلك الشي لا لغرض عايد اليه ولا لغرض عايد الى غيره بل لان
ذلك الشي في نفسه على صفة لاجلها يجب على الحكيم ايجاده والجواب عنه ان ذلك الفعل
في نفسه كذلك ولكنه محال لو اتى به الفاعل المختار لكان فاعلا للاحسن الاولى ولو لم يات به
لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفعله كمالا ودافعا نقصا وحينئذ يعود الالزام
اشارة لا تحرك لاجل طلب [illegible] الى اخره اقول لما ثبت انه لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق
الخلق لينتفع بهم احتاج الى تفسير عناية الله بالمخلوقات فذكر في تفسيرها ان الله تعالى عالم
بان الاحسن والاكمل في كل نوع اي شي هو ثم انه علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم وعلمه بذلك
مع صدوره عنه هو العناية وههنا اخر الفصول المذكورة في مسئلة ان كل فاعل بالقصد
والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما اقول
لو كان البارئ تعالى فاعلا بالقصد لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتالي باطل
فالمقدم ايضا باطل واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الغني والملك والجواد
اما الغني فهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في شي من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما الملك
فهو الذي يستغني عن كل ما عداه ويفتقر اليه كل ما عداه فيكون الغني جزءا من مفهوم الملك
واما الجواد فهو الذي يفيد ما ينبغي لا لعوض سوا كان العوض عينا او ثنا او مدحا او استحقاقا

للجود ويخلصها عن الذم واذا عرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية
ان كل من فعل فعلا بالقصد والارادة فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى به من اعدامه من
تركه لانه لو كان الفعل والترك بالنسبة اليه من اعتقاده على السوا استحال منه ترجيح احد
الطرفين على الاخر وكل ما كان الفعل اولى به من الترك فانه يطلب بالفعل استفادة تلك
الاولوية وتحصيلها فثبت ان كل فاعل بالقصد فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل
وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا لانه مفتقر في حصول ذلك الكمال الى غيره ولم يكن ملكا ايضا لان
الملك عبارة عن مجموع امرين احدهما الغني بمعنى [illegible] وهو الغني فيستحيل ان يكون
ملكا ولم يكن ايضا جوادا لان من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصيل
ذلك الكمال فثبت انه لو كان فاعلا بالارادة لما كان غنيا ولا ملكا ولا جوادا لكن التوالي ظاهرة
الفساد بالاتفاق فالمقدم مثلها لا يقال لم لا يجوز ان يقال الفاعل بالارادة انما يفعل ذلك
الشيء لانه في نفسه حسن واجب لا انه يستفيد منه كمالا ونفعا او يقال انما فعله لنفع عايد
الى الغير لانا نقول الاتيان بذلك الحسن [illegible] وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق
الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت ان كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بفعله ثبت انه لا
يجوز ان يفعل العالي لاجل السافل شيئا والا لكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف
مستكملا بالخسيس وهو محال ولما ثبت انه لا يجوز ان يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق
حاصل على عناية الله تعالى بالعالم وجب تفسير العناية بما لا يبطل ذلك فنفسرها بعلم الله تعالى
بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على [illegible] تمام تقريره فهذا نظم هذه الكلمات واعلم ان الحجة
بعد تقريرها وتهذيبها خطابية لانه يقال ما المعنى بانه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا
جوادا ان عنيتم به انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم ومتى لم يفعله كان مستحقا
للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى
مستفيدا لتحصيل هذه الاولوية لنفسه او دفع تلك المنقصة بالفعل فان النزاع ما وقع الا
فيه وان عنيتم به معنى اخر وراء ذلك فلا بد من بيانه فظهر ان الحجة غير برهانية وكلها
خطابية من باب الطامات وبالله العون والعصمة والتوفيق المسئلة الثانية
في الطرق الدالة على وجود العقول المفارقة والمراد من العقل موجود ليس بجسم ولا حال
في الجسم ولا يكون له تعلق بشيء من الاجسام بالتدبير يكون جميع كمالاته الممكنة له حاصرة
بالفعل وهي ثلث الطريقة الاولى التمسك بكون حركات الافلاك شوقية [illegible] وتمام تقرير
هذه الطريقة مذكور في فصول [illegible] مدرسي [illegible] ان الحركات السماوية الى الجهة

اولية مدرسي في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة بارادة كلية وبارادة جزئية
وعرفت ان صاحب الارادة الكلية لا بد وان يكون جوهرا عن جسم ولا حالا في الجسم وان الجوهر
الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات اللائقة به حاصرة بالفعل له فيكون عقلا
محضا واما ان لا يكون فيكون نفسا فنقول المبدا المحرك للفلك بالارادة الكلية الجوهر الذي
يكون عقلا محضا لوجهين الاول ان المراد بالارادة الكلية العقلية لا بد وان يكون باقيا
مستمرا على حالة واحدة اما على العدم او على الوجود وما كان كذلك استحال ان يقال انه
حصل بعضها دون البعض وبعد وان يكون الكل حاصلا استحال ان يكون مطلوب التحصيل
لكن الارادة التي تقتضي الحركة الفلكية طالبة لتحصيل ما ليس بحاصل فاذا الارادة الفلكية
التي تقتضي هذه الحركة ليست ارادة عقلية صرفة الثاني هو ان نسبة العقل المجرد الى جرم الفلك
ليست كنسبة نفوسنا الى ابداننا في انه يحصل منهما حيوان واحد وذلك ان العقل لما كان
منقطع العلق عن جسم الفلك كانا موجودين متباينين لا تعلق لاحدهما بالاخر فلو لم يكن للجرم
الفلكية مبدا ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد بينا انه
كذلك هذا خلف بخلاف نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير حالة في ابداننا لكنها متعلقة
بها فلا جرم حصل منهما حيوان واحد ولما ثبت ان المبدا المحرك للسما لا يجوز ان يكون ارادة
عقلية صرفة ثبت انها ارادة نفسانية ثم تلك النفس يحتمل ان يكون صاحبة ارادة جزوية
وان يكون صاحبة ارادة كلية [illegible] وذلك النفس هو العقل باعتبارهما معا اي للفلك نفس
ناطقة مفارقة ونفس اخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا اسماع
ولمسية واللمسية ان يقال ان تحركها للسما لداع شهواني او غضبي الى اخره اقول
لما ثبت ان مبدا الحركة الفلكية ارادة نفسانية لا عقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض
من تلك الحركة فقال لا يمكن ان يكون تحريكها للسما لداع شهواني او غضبي واعلم ان الدلالة
على ذلك من وجهين الاول ان المشتهي هو الذي يكون ملائما لصاحب الشهوة اي يكون سببا
لكمال حاله والمغضوب عنه هو الذي يكون منافيا لكمال حال صاحب الغضب وكل هذه
الاشياء انما يعقل في حق من يصح على جسمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على
الفلك والسما الفلك المجرد استحال ان يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثاني هو ان
المشتهي والمغضوب عنه اما ان يكون ممكن الحصول او لا يكون فان كان الاول لزم وقوف
الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعلول عند زوال علته وان كان الثاني استحال استمرار
ذلك الطلب لان طلب المحال جهل وبعد حصول العلم بكونه محالا لا يبقى الطلب فلو دام لكان

المذكور وهاتان الحجتان اما عسان ووجه الضعف فيهما ظاهر واما قوله بل يجب ان يكون
اسمه تحركا تابعا عن علمنا الكلي فاعلم انه انما يلزم من فساد القسمين الاولين صحة هذا القسم
لو ثبت الحصر لكنه لم يذكر في بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله ولا بد وان
يكون له معشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا اقتصار على الدعوى فلم قال بان كون الفلك مريدا
للحركة لا بد وان يكون بسبب العشق على شيء اخر ولم لا يجوز ان يقال الحركة في نفسها كمال والكمال
مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته فلا جرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها واما قوله
اما ان يناله دائما وحالة او لا يناله ما ليسهما ولو كان الاول لوقف اذا نيل او طلب المحال ولذلك
لو كان لطلب نيل الشيء من حيث هو مستقر فاعلم ان لفظة النيل ههنا مجازية والذي يمكن
تحصيله منها ان يقال مطلوب الفلك اما ان يكون هو ان يحصل ذاته مثل ذات ذلك المعشوق
او يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان
ممكنا لزم سكونه عند ذلك الغرض وان لم يكن ممكنا كان طالبا للمحال وهو محال ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون طالبا للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالا ثم ان ذلك الجهل يمتنع الزوال
فلا جرم يبقى على ذلك الطلب وتلك الحركة ابدا ولا يمكن ان يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة
الشيء الى حقيقة غيره علم اولي بديهي فيستحيل حصول الجهل به واما الثاني وهو ان يكون
مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه صفة مثل صفة ذلك المعشوق فحصول تلك الصفة اما ان يكون
ممكن الحصول بتمامها او ممتنع الحصول بتمامها او يكون ممكن الحصول باجزائها على التعاقب
وممتنع الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثاني لم يستمر الطلب ابدا فلم
يبق الا الثالث وهو ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة في صفة لا تخرج الى الفعل بتمامها لكن
يتعاقب اجزاؤها على الدوام ويكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له خروج في وقت ما الى الفعل
ويكون نوع تلك الصفة باقيا بالتعاقب اشبه بما فيها من تلك الاعداد والاجزاء واما قوله بعد ذلك
فيكون المعشوق شبيها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة واستحالة عنه الخير الفائض
من جهة هو شبيه بالعالي لا من جهة هو افاضه على السافل فمعناه ان الفلك الذي فرضناه
مشتوقا الى الاستكمال يصير عند ذلك شبيها بالامور التي بالفعل وهي العقول المجردة في امرين
احدهما تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثاني فيضان الخيرات منها على ما تحتها الا ان المعنى ان
المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافلات لا انما يشبه العالي بالفعل لاجل السافل
بل الشيء بالفعل هو المقصود بكونه سببا لفيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولا شوق
واما قوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي حسابيات بالنسبة الى الاخر فمعناه ان ذلك

الامر

الامر الذي يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الا استخراج الاينات والاوضاع من القوة الى
الفعل واعلم ان هذا ايضا دعوى مجردة فانهم ما اقاموا على حصر المقولات حجة قطعية
وبعد ذلك فما اقاموا على حصر كل واحد منها في انواع معدودة حجة قطعية واذا كان كذلك
فلا بد لهم من دلالة قاطعة على انه لا صفة يمكن ان يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد الا المذكورة ولم
ما ذكروها ثم انا نسلم ذلك بعد قبوله لم لا يجوز ان يكون مطلوبه من ذلك استخراج العقلات
المرئية من القوة الى الفعل بل هذا اولى لان من احد بعد و في العالم ولقول عرضي استخراج
الاين من القوة الى الفعل عد عاقلا محبوبا ولو قال عرضي استخراج العقلات من القوة
الى الفعل عد عاقلا حصيفا واعلم ان بعضهم في هذه الطريقة مقتصر احدا وابطالهم لما
عدا القسم المطلوب لهم ضعيف وما يحمله فكلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة فلمنعه
لو كان المتشبه به واحدا الى الاخر اقول من الناس من يسلم ان الافلاك انما تتحرك شوقا الى
التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان المتشبه به هو الله تعالى ومنهم من زعم ان كل فلك
سافل فانه متشبه بالفلك الذي فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى وعلى
هذا التقدير لا حاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القسم الاول بانه لو كان كذلك
لكان التشبه في الكل واحدا فكان يجب ان يكون جميع الافلاك متساوية في جهات الحركات
وسرعتها وبطؤها لكن من المعلوم انه ليس كذلك وابطل القول الثاني بان فلكا لو تشبه
بفلك اخر لشابهه في الجهة والسرعة والبطء وليس الامر كذلك الا في الفلك وهي فلكات
الكواكب السيارة سوى فلك القمر فان حركاتها متساوية لفلك البروج في جهة الحركة
وبطئها واختلافها ولقائل ان يقول الذي الزمتموه على القائلين بان المتشبه به
واحد لازم ايضا عليكم وبيانه وهو انا نعني بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل فهو
انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتأتى الا بانقلاب الحقائق وهو محال بل نعني
به ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل اراد
ان يستخرج جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبه الفلك
بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك النوع المعين بل من حيث كماله المطلق وجميع العقول
مشتركة في الكمال المطلق اعني ان كل ما كان منها بالقوة فهو خارج الى الفعل واذا
كان ما به امتاز كل واحد من العقول عن الاخر خارجا عما وقع تشبه الافلاك [illegible] كان
المتشبه به من العقول هو القدر المشترك فكان المتشبه به بالحقيقة شيئا واحدا [illegible] ان
الالزام الذي ذكرتموه وارد عليكم الجواب عنه ان يقال انه [illegible]

على ان فصول كل فلك مخالفة بالماهية لفصول الفلك الآخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال
بالفعل والانفصال والنقص والانخراق واذا كان كذلك فنقول الافلاك لما حاولت التشبه
وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة وكان من المحتمل ان المادة المعينة للفلك المعين ما كانت تقبل
الحركة الخاصة لا جرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات وان كان المتشبه به
واحدا او بالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون لاختلاف الفاعل فقد يكون ايضا لاختلاف القوابل
ولذلك فانهم جعلوا العقل الفعال مبدأ للصور المتضادة التي في عالمنا بسبب اختلاف حال
القوابل والاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما نحن فيه
وبهذين الاعتراضين يقدح فيما ذكره في ابطال القول الثاني وهو قوله وللمتشبه ذهب قوم
الى ان المتشبه به الى آخره اقول اعلم ان القائلين بان المتشبه به واحد لما قيل لهم لو كان الامر
كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان يكون متشابهة
الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافلات فاختارت اصل الحركة للتشبه
بالباري تعالى وكيفيتها في الجهة والسرعة والبطء لاجل العناية بالسافلات وهذا كما ان
رجلا خيرا اذا اراد الذهاب الى مكان مهم له وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان احد
الطريقين بحيث لو سلكه لانتفع به محتاج ولو سلك الطريق الثاني لا ينتفع به ذلك المحتاج
فان خيريته تحمله على سلوك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح في هذا الجواب من وجهين
الاول المعارضة وهي انه لو جاز ان يقال الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على السواء لكن اختار
الحركة الى جهة مخصوصة لانها انفع للسافلات لجاز ان يقال ايضا الحركة والسكون بالنسبة
اليه على السواء الا انه اختار الحركة لانها انفع للسافلات ولما لم يجز ذلك فكذا ما ذكروه
وللقائل ان يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق ان الحركة يستخرج الكمالات من القوة
الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شيء منها الى الفعل فاذا كان المقصود هو استخراج
تلك الكمالات من القوة الى الفعل كان ذلك المقصود حاصلا بكل الحركات فلا جرم كان
الكل بالنسبة اليه على السواء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير وهذا
غير حاصل عند السكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء اذ
ظهر الفرق والثاني ان الدليل الذي دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل لا يختص باصل
الحركة [illegible] بل هو عام في الكل الا انا قلنا ان من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك
الغرض فلو فعل العالي فعلا لاجل السافل لكان مستكملا به فيكون الشريف مستكملا بالخسيس
وهو باطل [illegible] مع الحجة سواء صحت او فسدت لكنها مطردة في اصلها وفرعها وهذا الجواب

٦ حتى تم انه لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافلات
انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيصح ان يكون هذه الحركة لذلك فاعلم ان معناه ان الدليل
لما دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل بل حركاتها لاجل شيء اعلى منها ثم يتبعها نفع السافل
وجب ان يكون الحال في هذه الحركة كذلك واما قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب مقدم
على ما يتبع الاختلاف من النفع فان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد فاعلم ان معناه انه لما
لم يجز ان يكون سبب اختلاف الامور التي يتبع اختلافها وهي صلاح هذا العالم ونظامه وجب
ان يكون سبب ذلك امور متقدمة عليها وما ذاك الا ان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد
واما قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية
فاعلم ان معناه ظاهر ولكنه كلام رجع جدا لان ذلك الواحد ان تشبه به كل واحد من
الافلاك والتشبه بالشيء الواحد يقتضي عند الشيخ وحدة الحركات في جهاتها لزم ان يكون
الافلاك باسرها كذلك هذا خلف وان لم يكن متشبها به اما لان المتشبه به غيره او
المركب منه ومن غيره فقدح ذلك في كونه متشبها به من حيث انه هو وايضا فالقول بان
تشابهها في الحركة الدورية انما كان لان هناك شيئا واحدا متشبها به ضعيف لان تعليل
الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غير الحركة الدورية فاما ان كان السكون
ممتنعا عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتنعة ايضا عليها كانت الحركات المستديرة واجبة
لها لذواتها واذا كان كذلك فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به واحدا ان ما بالذات
لا يعلل بعلة خارجية عن الذات زيادة تصوره الا ان لقائل ان يتكلف بعسك اضافة
كنه هذا التشبه الى آخره اقول لما تكلم في كيفية هذا التشبه زعم ان عجزنا عن الوقوف على
كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل مما لا يقدح في وجوده فان النفوس البشرية وهي في
عالم الغربة اي وهي مشغولة بتدبير الابدان قاصرة عن الاطلاع على ما هو اوضح من هذا
التشبه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثالا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية
مثل ان التلميذ اذا اراد ان يتشبه باستاذه في بعض كمالاته لينال من تلك الكمالات امرا
على التحديد فانه يعرض حينئذ في بدنه انفعالات مخصوصة ومع ذلك فالانفعالات البدنية في
اكثر الامر تابعة للانفعالات النفسانية فلا يستبعد ان يكون شوق الفلك الى التشبه بالعقل يتبعه
حركة جسمية واما قوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه من بابه لاح لك سر واضح [illegible] الحق
فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده من طلب الحق بالمجاهدة طلبها بالقوة النظرية وهذا السر الواضح
الخفي هو الذي اشار اليه في كلمة النمط الثالث كما اطنبنا القول فيه هناك ويحتمل ان يكون

مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانها سبب لانتقاش النفس
بالحقائق العينية وباقي الكلام ظاهر وهذا آخر الكلام في ان حركات الافلاك سرمدية
الطريقة الثالثة في اثبات العقول بناء على حركات الافلاك غير متناهية وفيها فصول
مقدمة القوة قد تكون على افعال متناهية الى آخره اقول الشيء من القوى كم
بالذات وكل ما له نهاية ولا نهاية فانها تلحق الكم بالذات ولا شيء من القوى يلحقها النهاية
واللانهاية بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية او غير متناهية لم نقل ذلك لها بحسب
ذاتها بل بحسب امور اخر فيها متعلقة بها فان كانت القوة ان كانت قوة على افعال غير
متناهية في المدة او العدة قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية على تحريك
السماء وان كانت قوة على افعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كالقوة القوية على
على تحريك [illegible] انها هو الاصطلاح الاسمي في قولنا للقوة انها متناهية او غير متناهية
وقد يقال انها لغير هذين المعنيين اما بسبب المحل او الحال او ما يحل في محلها وهي اقسام
ثلاثة سوى ما ذكرناه هذا هو المشهور اشارة الى الحركات التي تقبل حدودا ونقطا
الى آخره اقول الغرض من هذا الفصل بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا
المستديرة وبيانه مبني على مقدمات احدها ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وثانيها ان
الزمان مقدار الحركة وقد مر الكلام فيهما في المقدمتين تقريرا او تزييفا في النمط الخامس
وثالثها انه لا بد من حركة لا بداية لها ولا نهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الا مع الحركة
وثبت انه لا اول للزمان ولا آخر فلا بد من وجود حركة لا اول لها ولا آخر ثم نقول
بعد ذلك الحركات اما مستقيمة واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون
وعدم فالحركة المستقيمة ليست الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم تعين ان الحركة الحافظة
للزمان هي الحركة المستديرة وبقي علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على ان كل حركة مستقيمة
فهي منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى
غير النهاية وهو محال والا لزم وجود ابعاد غير متناهية وهو محال على ما مر واما ان يرجع
فحينئذ يكون تلك الحركة قد قطعت حدا معينا ونقطة معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب
وبداية الرجوع ولهذه العلة قال الحركات المستقيمة انما الحركات التي تقبل حدودا ونقطا واذا
عرفت ذلك فنقول انه لا بد من سكون متوسط بين حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه
مبنية على مقدمات احدها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة
اي نقطة [illegible] المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها ان القوة التي تحرك على ذلك الوصول

لا بد وان يكون موجودة حال ذلك الوصول لاستحالة حصول ذلك الوصول من غير علة
موجودة والوصول وثالثها وهو ان من الاشياء ما يستحيل حصوله في الآن مثل المفارقة والحركة فان
ماهيتها لا توجد في الآن ومنها ما لا يمكن حصوله الا في الآن وهذه المماسة هي التي سميناها
بالوصول ومعنى قولنا الوصول آني الوجود ثم بعد ان القوة المحركة لا بد وان يكون موجودة
حال الوصول ثبت ان القوة المحركة باقية في ذلك الآن وان بقاءها وهو ان يصير مع القوة الموصلة
ايضا انما يحصل في الآن ويبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته عن ذلك الحد ومفارقته
عنه فهي غير آنية الشيء لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آنان في احدهما
القوة المحركة للجسم الى الحد المعين موصلة اليه بالفعل وفي الثاني تصير غير موصلة اذ من
المستحيل ان يكون آن كونها موصلة عين آن كونها غير موصلة فان لم يكن بين الآنين زمان
لزم تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت
ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة
الدورية بناء على المقدمات التي لخصناها واعلم ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي تحرك
الجسم الى حد معين تصير موصلة له اليه في آن وتصير غير موصلة في آن آخر ولا بد بينهما
من زمان ثم ان الشيخ حكى في الشفاء عن منكري السكون انهم اوردوا على هذه الحجة نقضين
احدهما انا اذا ركبنا كرة على دولاب دائر وفرضنا فوقها سطحا بسيطا بحيث يلقاها عند الصعود
فالكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم ان يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين
والثاني ان الماء اذا حصل فيها نقط بالفعل اما بان صار بعضها اسود وبعضها ابيض او بان
كان اجزاؤه منضودة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد تلك الحدود وحاصل
جواب الشيخ عن هذين السؤالين الالتزام وجواز السكون فيهما ولقائل ان يقول ان رجلا لا تماس كرة الدولاب
الا اذا كان على ذروة الدوار حال كون المدور على اوج الحامل وكذلك المماسة لا تحصل الا
بنقطة واحدة فتلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فلزم ان يتخللهما سكون
وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد في مماسة كل كوكب نقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه
حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل او نقطة معينة من الفلك المحاط به
حال كونه في حضيض التدوير والتدوير في حضيض الحامل والحضيضان ينطبقان بالفعل في
الفلك الممثل ثم وصول طرف الكوكب اليهما اما بالمماسة او بالمساحة ويتوجه فيه [illegible] المذكور
فان قالوا هذه الالزامات انما يتوجه لو قلنا بان الفلك الخارج المركز تماس اعلى الممثل الى اعليه
والادناه نقطة اخرى ونحن لا نقول بذلك بل نقول ان الحامل غائر في ثخن الممثل وكذا [illegible]

ان الكواكب غاير سطح فلك التدوير منفصلة بل هي غائرة فيه فنقول اما اولا فهذا رجوع
منكم عن مذهب مشهور لكم واما ثانيا فلانه يلزمكم هذا الكلام في كسوف بعض الكواكب بعضا
فان للكاسف مع المكسوف مماسات اربعة بالنقطة فاولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم
ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الاربعة انما تحصل من مماسات الاطراف وهي امور
آنية فيوجد الالزام وكذا نقطة الاوج والحضيض يعطيان بالفعل في الفلك المميل ثم وصول
الكوكب اليها اما بالمماسة واما بالمسامتة ويوجد فيه الالزام المذكور وايضا فوصول مركز
الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الآن ثم زوال تلك المسامتة في آن آخر
فيوجب الاشكال المذكور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل لانا نقول
هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت
منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك البروج دائرتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع
بينهما موجودة بالفعل لاجل المسامتة وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فمركز الكواكب حال وصولها
الى خط نصف النهار ونصف دائرة الافق يحصل له المماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم
الاشكال لا يقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قائم على وجه الارض حصلت
هذه الدوائر بالفعل ثم ان يؤلنا عن هذه النقوض ولكنا نقول ان بنا هذه الدلالة على استحالة
تتالي الآنات وحده اشكال وهو ان عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل
والا لصار الآن زمانا وهو محال والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
فيلزم تتالي الآنات واذا كان كذلك صح القول بتتالي الآنات وبطل الدليل المبني على بطلانه
واجاب الشيخ عنه في الشفا بان قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة فنعم غير
منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال قائل
ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء
عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده بل ابتداء عدمه لابد وان يكون في
آن يلي آن وجوده فيلزم تتالي الآنات فالجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم
ليس بآن آخر بل هو عين ذلك الآن ولا استحالة في ان يكون الشيء موصوفا بصفة في زمان
ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة هذا منتهى تقرير كلام الشيخ
والاشكال عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان
واقعا على التدريج امكن فرض زمان وقوعه جزئين فاما ان يكون قد حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان
شيء او ما حصل فان كان ما حصل شيء البتة في الجزء الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا في طرف ذلك

الزمان

الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلف وان حصل شيء من الجزء الاول من
الزمان فاما ان يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان هو الذي حصل في الجزء الثاني منه او
غيره والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود في ذلك الجزء الاول من
الزمان والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل
من الجزء الاول من الزمان وفي الجزء الثاني شيئا واحدا لزم كون الشيء الواحد معدوما و
موجودا معا وهو محال واما الثاني فانه يقتضي ان يكون الحاصل في كل جزء من اجزاء الزمان
شيئا غير الحاصل في الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدريج بل حصولا
لامور كثيرة متعاقبة في اجزاء ذلك الزمان فظهر بما قررناه ان الحصول في الزمان على التدريج
غير معقول واذا ثبت ذلك فنقول الآن كان موجودا ثم صار معدوما فذلك العدم لابد
وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلابد له من اول
حصول يكون هو حاصلا فيه ثم انه يستمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تتالي الآنات الثاني
انا لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من
غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا ان يقال الا
مماسة حاصلة في كل الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف
ويوافيه الا الآن الذي حصلت المماسة فيه وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتفسد الحجة
بالكلية والعجب ان الشيخ قد اعترف في الشفا بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه
لما نقل عن المتقدمين انهم استدلوا على وجوب هذا السكون بان قالوا المماسة والمباينة
يتعاقبان في آنين وبينهما زمان وزيف ذلك بان المماسة يستحيل وقوعها في الآن قال بعده
ولا مانع ان يتركوا لفظة المماسة ويوردوا بدلها اللامماسة فانه يجوز ان يكون مماسا في طرف
الزمان الذي حصل اللامماسة في كله ثم قال وقد سلف منا بيان يتعلق بتحقيق هذا
المكان فليستعن به وانا اقول وغالب ظني ان المكان الذي امر الشيخ بالاستعانة به
ما ذكره في فصل الآن من ان الآن يعدم في جميع الزمان الذي بعده فلذلك ههنا فظهر ان
هذه الحجة ساقطة على كل الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجة في الشفا والنجاة على وجه
آخر فقال المتحرك لا يتحرك الا بواسطة ميل والميل الذي يوصل المتحرك الى حد معين من حدود
المسافة لابد وان يكون موجودا آن وصوله اليه والميل الذي لاجله يرجع عن ذلك الحد غير
الميل الاول لان الميل الذي يحرك الشيء الى حد معين غير الميل الذي يحركه عنه ولابد ان يحصلا
في آنين والا لكان الجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال وبين ذينك الآنين زمان فهو

زمان السكون واعلم ان هذه الحجة لا يتوجه عليها النقوض المذكورة على الحجة الاولى
لان مركز الكواكب اذا صار مماسا لنقطة ثم لا مماسا لنقطة فلم يحدث هناك ميلان مختلفان
فلا حاجة الى فرض آخر ولكن يتوجه عليها اشكالان اخران الاول انا لا نسلم ان الجسم لا
يتحرك الا بواسطة الميل فانهم ما اقاموا على هذا المطلوب دلالة بل انهم اقاموا الدلالة على
ان الجسم الذي يكون فيه ميل الى جهة لا يقبل التحريك القسري وذلك انما يفيد وجود ميل عائق
عن الحركة لا وجود ميل يكون مبدأ للحركة فان احدهما غير الاخر ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه
يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة ولتقريره ما مر في النمط الثاني والذي برهنوا فيه ان عندكم
يصح ان يكون الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة احدهما بالذات والاخرى
بالعرض واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يجتمع في الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين احدهما
يكون ميلا طبيعيا والاخر يكون قسريا بل هذا اولى لانه متى تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد
حصل الجسم في الجهتين لا محالة واما الميل الى الجهتين فليس فيه الا التوجه الى الجهتين فاذا
كان لا يمتنع عندكم كونه متحركا الى جهتين فلان لا يمتنع كونه متوجها اليهما كان اولى ثم ان
سلمنا انه يستحيل اجتماع ميلين في آن واحد ولكن لم لا يجوز ان يقال الميل الثاني يحدث في جميع
الزمان بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول والذي
تقرره ان عندكم عدم الآن حصل بعد ما لم يكن ولا يخلو اما ان يستمر ذلك الآن الذي يحصل فيه
ذلك العدم ثم يستمر بعده اولا يستمر فان استمر ذلك لزم تتالي الآنات وبطل اصل
الدلالة وان لم يستمر فقولوا اذا جاز ان يحصل ذلك العدم في جميع الزمان الذي بعد
ذلك الآن من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلم لا يجوز
ايضا ان يحصل ذلك الميل في جميع الزمان الذي بعد آن الميل الاول من غير ان يجب ان يكون
لذلك الزمان طرف يحصل فيه وجود الميل الثاني ومتى كان كذلك فلم يلزم الاعتراف بوجود آنين
وسقطت الدلالة بالكلية فهذا ما في هذه الادلة وعليها ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله الحركات
التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن تحرك موصل يكون في آن الوصول
موصلا بالفعل فاعلم انا قد بينا العلة في انه لم [illegible] يقال الحركات المستقيمة انها تفعل حدودا
ونقطا اتفاقا فالحركات المستقيمة هي التي يحصل بها البلوغ والوصول الى حد معين من حدود المسافة
والعلة في ذلك انه لا بد وان يكون ذلك حال وصول المتحرك الى الحد المعين الذي في المسافة قوله فان
الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن فاعلم ان المراد ان المفارقة والحركة
وغيرهما لا يحصل البتة في الآن واما الايصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك

بل

بل هو حاصل في الآن ودليله ما قدمناه واما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع
زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الذي مفارقا
متحركا فاعلم ان المراد منه انه كما ثبت ان تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود
المسافة لا توجد الا دفعة في آن فكذلك صيرورتها غير موصلة لا تحصل الا في آن وان كان قد
يستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن بخلاف الحركة والمفارقة فانهما يستحيل حصولهما
في الآن واما قوله فالآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة
فاعلم ان المراد منه انه لما كان صيرورة القوة موصلة لا تحصل الا في آن وصيرورتها ايضا
غير موصلة كذلك فاحد الآنين لا بد وان يكون مغايرا للثاني والا لزم ان يكون القوة الواحدة
في الآن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة اليه هذا خلف واما قوله وبينهما زمان كان موصلا
فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقال فان لم يكن بين الآنين زمان لزم
تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون لكن الشيخ اهمل ذكر القسم
الاول لظهور فساده عند الحكماء واما قوله وكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ينتهي الى السكون
فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة تنتهي الى حد
فهي منتهية الى سكون والسكون عدم وكل حركة تنتهي الى حد معين فهي متناهية والحركة الحافظة
للزمان يستحيل ان يكون متناهية وكل حركة تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة للزمان الذي
يستحيل ابتداؤه وانقطاعه واما قوله فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية
فاعلم ان معناه انه لما ثبت ان الزمان عارض للحركة وثبت انه يستحيل ان يكون عارضا للحركة المستقيمة
ثبت انه لا بد وان يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب فان قيل ههنا بحث ان
يقال صار غير موصل فنقول هذه الحجة التي يخصها الشيخ على ان بين كل حركتين سكونا كان
القدماء يذكرونها لكن لا على ما سبق فانهم كانوا يقولون ههنا آنان احدهما الآن الذي يصل
المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الآن الذي يتحرك فيه عن ذلك الحد ويفارقه ولا بد وان يكون
بين الآنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمفارقة لا تحصل البتة في الآن لان كل حركة
مستقيمة على ما مر بيانه في النمط الاول يكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثاني فيكون واقعة
في الزمان لا في الآن الذي لا ينقسم واذا كان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة في الآن
ولهذا الشيخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال ههنا آنان احدهما يكون [illegible] واصلا
والثاني يصير فيه غير واصل فاقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبهذا العذر [illegible] الاصطلاح
زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل في الآن وان كان [illegible] في [illegible]

الزمان الذي بعده والمرجع الى التعبير اما قوله انما يجب ان يقال انما صار غير موصل ولا
يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا فالمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي
الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس شيء منهما دفعة واحدة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة فاعلم
ان الفرق بين الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن الحركة عن الشيء فالحركة مع هذه النسبة
هي المفارقة واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا توجد الا في الآن لما سبق واما قوله وان يزول
كونها موصلا واقع دفعة فاعلم ان معناه ان زوال كونها موصلا امر يحصل دفعة واذا كان
كذلك كانت العبارة الصحيحة هي هذه [illegible] فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة المفيدة
لها كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان حركات الافلاك لا
بداية لها ولا نهاية [illegible] ذكرنا انه ليس كذلك الا الحركات المستديرة [illegible] ان الحركة التي يمكن
ان يحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة اشارة
اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره المقسر بحركات القوى
الجسمانية على قسمين احدهما التحريكات القسرية وهي كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة المحركة جسما
اخر وثانيهما التحريكات الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة الحالة في جسم محلها ونحن نريد ان نبين ان
القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية في القسمين والغرض من هذا الفصل بيان
القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية الى لا نهاية لان الشيخ قال لا يجوز ان
يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه
جسما اخر كان ذلك تحريكا قسريا واعلم ان محل الخوض في تحرير الدلالة تقديم مقدمة وهي ان جسما
اذا حرك بالقسر جسما اخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزئه وبيانه ان الجسم اذا كان متحركا بالقسر كانت
طبيعته مانعة لتلك الحركة ولا شك ان طبيعة الجزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كانت طبيعة الكل
اقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق اقوى كان الفعل اضعف فثبت ان الجسم اذا
حرك جسما آخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم اقل من تحريكه لبعضه واذا ظهرت هذه المقدمة فلنرجع
الى تحرير الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما اخر بالقسر فالتحريكان لا بد وان يكونا
متناهيين لما سبق من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك المحرك بقوته ذلك الجسم من مبدا معين حركات
غير متناهية ثم فرضنا انه حرك ذلك المحرك بتلك القوة جزءا اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدا
بعينه فحينئذ يكون تحريكه له اكثر لما مر بيانه في المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر التفاوت والا
لكان الاكثر مساويا للاقل وهو محال فلا بد وان يظهر ذلك التفاوت في المبدا الا انا فرضنا الشروع منهما
فيه [illegible] فلا بد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الاخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص

ويفي

ويفي الزائد بعده وذلك يقتضي كون الناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف فثبت
ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية غير متناهية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
تحريك القاسر لكل المقسور اقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه
لكل الجسم ابطأ من تحريكه لبعضه مع انه يبقى البطيء على بطوئه مدة غير متناهية والسريع على
سرعته مدة غير متناهية والحاصل انه لا بد من الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل
وفعله في الجزء فاما ان يكون ذلك التفاوت بالتناهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة
والبطء وهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي يقرره انا لو توهمنا قوة قسرية تقوى لا بحركة
فلك الثوابت من حيث خصوصه الا هذه الحركة البطيئة وقدرنا ان مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم
اقل من فلك الثوابت ولكن ذلك فذلك الغير يحركه اسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد في العقل ان يقال
ان تلك القوة تحرك ذلك الجرم الكبير تلك الحركة البطيئة وتلك القوة تحرك الجرم الصغير تلك
الحركة السريعة ان كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا
الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال واعلم ان على هذه الحجة سؤالين الاول ان القائلين بان
الحوادث الماضية اولا لها قالوا الحوادث الماضية ينقص كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيا
اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه
ابدا حادث واحد واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من تطرق الزيادة اليها تناهيها
واذا كان كذلك فلقائل ان يورد هذا الكلام عليهم ههنا ويقول ان الحركات التي تقوى عليها
هذه القوة الجسمانية لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لان مجموعها لا يوجد في شيء من الاوقات
وما لا يكون موجودا لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان ولهذا اورد عليه هذا السؤال
بعض الائمة فاجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت
في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير موجود في شيء من
الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تدعون
على التفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء لوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال
الثاني وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل ولا شك ان [illegible] ان ذلك لصغر مدار القمر
وسعة مدار زحل وكذلك حينئذ حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الاعظم ثم انهما [illegible]
وقوع التفاوت بين الاكثر في السرعة والبطء انهما الناقص الى الانقطاع فعلم لا يجوز ان
يقال ان حركة الكل ابطأ من حركة الجزء مع انه لا يلزم انتهاء حركة الكل الى الانقطاع ولنرجع الى

منقوض ولقائل ان يقول الكلام على ما ذكرتموه من وجوه الاول ما المعنى بانفعالات النفس
عن العقل ان عنيتم بها كون القوة الجسمانية في ذاتها معلول العقل فهذا مسلم لكن هذا القدر
لو كفى في كون القوة الجسمانية مبدأ للانفعال عن المفارق لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية
ان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتم بها حدوث امور
في النفس الجسمانية او زوال امور عنها بسبب العقل فيكون الامور الكائنة والزائلة امور جزئية
متغيرة وقد اسندتموها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير وان
جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق واذا جاز ذلك
فلم لا يجوز مثله في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها
لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل
المفارق ما لاجله تقوى على افعال غير متناهية وان اردتم بهذه الانفعالات امرا وراء كون
العقل علة لذات النفس ولصفاتها فاذكروا ذلك المعنى لنتمكن ان نتكلم فيه بالنفي والاثبات وههنا
اخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق استقصيناها ثم ان صاحب الشفاء قد شهد بان محرك
كل كرة يحركها تحريكا غير متناه التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات
الافلاك بعد الباري تعالى متحركة بالعرض والوجه في ابطاله ان نقول هذه المحركات ليست اجساما
ولا جسمانية وما كان كذلك امتنع التحرك عليه بيان الاول من وجهين الاول ان صاحب الشفاء
وهو اسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه لان الحركات الفلكية لا بداية
لها ولا نهاية عنده فيكون تلك المحركات قوية على افعال لا نهاية لها وشهد ايضا ان القوة القوية
على افعال غير متناهية لا تكون جسمانية فلزم من هاتين المقدمتين ان تلك المحركات ليست اجساما
ولا جسمانية الثاني ان الجمهور اتفقوا على ان لتلك الحركات تصورات عقلية وقد بينت في النمط الثالث
ان التصورات العقلية لا تحصل للاجسام والتي من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان محركات
الافلاك ليست باجسام ولا جسمانية واما الكبرى وهي ان ما كان كذلك استحال التحرك عليه فهو ظاهر
لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل الا في الاجسام او في الامور الحالة
في الاجسام فاما الذي لا نسبة له الى شيء من الاحياز البتة ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز
الى حيز غير معقول فظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز ان يقال النفس الناطقة التي لنا متحركة
بالعرض فانه قد تحرك بدننا فان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشيء او موضعه بسبب تبدل
وضع غيره او موضعه واذا لم يكن النفس الناطقة حالة في الجسم اصلا استحال ذلك فيها الطريقة
الثالثة في اثبات العقول اشارة الاول ليس فيه جسمانية لوحدانيته المقدسة الغرض
من

من هذا الفصل بيان ان المعلول الاول عقل مجرد وهو انه قد بينت في النمط الخامس ان
الباري تعالى واحد في ذاته وماهيته منفردة عن التركيب من جميع الوجوه وبينت ان الشيء الذي
يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشيء واحد اللهم الا بالتوسط اي يكون هو علة لشيء ويكون
ذلك الشيء علة لشيء آخر واذا ثبت ذلك فمعلوله المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في
النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان يكون الهيولى
علة للصورة او يكون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز ان يكون واحد منهما واسطة مطلقة
في وجود الاخر بل هما متلازمان الى علة او الى علة واحدة ذات اعتبارين واذا كان كذلك
استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا
استحال ان يكون الله علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة الشيء المركب لا بد وان يكون
علة اولا لاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى علة للهيولى والصورة استحال ايضا كونه علة
للجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل
واما قوله بعد ذلك وانت تعلم صحة وجود عدة عقول مباينة ولا تشك ان هذا المبدع الاول
في سلسلتها او في جزئها العقل فاعلم ان الغرض منه انه قد مر بنا الدلالة على اثبات العقول
فلما ثبت بهذا الدليل ايضا وجود عقل لزم ايضا ان يكون هذا العقل في سلسلتها اي يكون
هو ايضا من جملة العقول المحركة للافلاك على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك انه
يكون من جزئها العقلي اي يكون مباينا لها ووجه ما في كونها موجودات ليست باجسام
ولا جسمانية بنفسه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة
العدد التفسير الغرض من هذا الفصل بيان ان كل جسم كري يتحرك على نفسه فله شيء خاص
هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان احدهما ما يكون محيطا بالارض والاخر
ما لا يكون محيطا بها اما المحيط بالارض فقسمان احدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهو
الافلاك الممثلة والاخر ما لا يكون كذلك وهو الافلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم واما
الذي لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما الكواكب وثانيهما الكرات المركوزة في ثخن الفلك المحيط
بالارض ويكون الكوكب مركوزا فيه وهي المسماة بافلاك التداوير ولما كان القول باثبات المبادي
لحركاتها المستديرة مفرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه
وزعم ان الافلاك واقفة والكواكب تسبح فيها وتتحرك لا جرم احتاج الى اقامة الدليل على ان
الفلك في نفسه متحرك فذكر في بيان ذلك وجهين احدهما عام في جميع الكواكب وهو ان الفلك
لو كان واقفا وتحرك الكوكب فيه لزم انخراق الفلك وذلك محال ولقائل ان يقول ... مجموع

لاحتمال ان يكون في ثخن الفلك حلقة قطر ثخنها مساوي لقطر الكوكب ثم ان الكواكب تعتمد
على تلك الحلقة وتحركها وتحرك هو ايضا بتحريكها على الاستدارة ويكون الفلك واقفا او ان تلك
الحلقة لا تظهر في الفلك لكونها شفافة عديمة اللون ولئن وقعت المساعدة على البساطة لكن
لا نسلم امتناع التالي فانا مرتقبا في النمط التالي الحكم ليس لكم ذلك ادلة حسبه في امتناع الخرق
على الافلاك الكوكبية وما يمها خاص بالقمر وعطارد وذلك ان الارصاد دلت على ان الفلك
الحامل للقمر يتحرك في كل يوم اربعة وعشرين درجة وثلاث وعشرين دقيقة الى التوالي وان فلكه
المايل يتحرك كل يوم احد عشر درجة وتسع دقايق الى خلاف التوالي وفلكه الجوزهر يتحرك
ثلاث دقايق الى خلاف التوالي فلا جرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج
المركز بعد حذف حركة فلكه المايل وفلكه الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه
لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما راينا له حركة الى التوالي واخرى
الى غير التوالي علمنا ان تلك الحركة ليست له بالذات بل بسبب حركة فلكيها وكذا القول في فلك عطارد
على ما هو مشروح في الهيئة وهذا هو المراد من قوله وبيدك تشرح الكل اذا تاملت حال القمر
القمر في حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد واوجه ومعنى بالحركة المضاعفة
للقمر ما ذكرنا من حركته اللتين احداهما على التوالي والاخرى الى غيرها واما تسمية هذه الحركة
مضاعفة فلعله مشهور في الهيئة واما قوله فانه لو كان هناك انخراق يوجب جريان الكوكب
او جريان فلكه بدون ذلك لم يعرض ذلك لذلك فمعناه انه لو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير
لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين
بالذات ولقائل ان يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح ان يتحرك الجسم الواحد دفعة
واحدة حركتين احداهما بالذات والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث وهو ان الشيء عند حركته
العرضية اما ان يكون ينتقل الى تلك الجهة او لا ينتقل اليها فان كان الاول فهو ليس
متحرك الى تلك الجهة وان كان … ينتقل اليها الا ان انتقاله اليها بسبب ان جسما اخر تحركه
اليها فلا جرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلا جرم كان
ذلك حركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة
فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في جهتين وذلك ممتنع بالاطلاق
بديهة … سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض او احدهما بالذات والاخر بالعرض لا يقال
انا نرى ان الرحى يتحرك الى جهة والنملة يتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز ان
يقال تحصل لها وقفات حال تحرك الرحى وللرحى وقفات حال تحرك النملة وهذا وان كان
مستبعدا

مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا من قولهم ان الخردلة المرمية الى فوق ربما تلقت الجبل النازل
في الجو وكما انكم ما التزمتم هذا الاستبعاد لا تعارض البرهان فنحن نقول ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع البرهان
واما قوله وتعلم ان كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد فاعلم انه لما اقام الدلالة
على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ادعاه اولا من ان كل جسم متحرك بالاستدارة
فلابد وان يكون حركته شوقية تشبهية على ما مر وهذا الحكم غير مختص ببعض الافلاك دون البعض الاخر
ومن المعلوم اني من يوقف عنه وقال الافلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك بحركة الشوقية الى
التسعة فاما الكرات التي تفصل الجملة الفلكية الواحدة مثل فلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا
ندري انه هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص او لمجموعها محرك واحد واما الشيخ فقد جزم
ههنا بانه لابد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المحرك بالاستدارة اذا ثبت ان حركته ليست
الا شوقية تشبهية وجب ان يكون الحال في كل الكرات كذلك فاما قوله وتعلم انه لا يجوز ان
تنال السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه فمعناه ما بين قبل ذلك من انه لا يجوز ان
يكون معشوق الكرة السافلة في حركتها الكرة العالية واما قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها
وحركاتها وهو اوضعها بالطبع والا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها
تخصيص القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه ان كل واحد من
الافلاك مخالف للاخر في طبيعته وماهيته وحاصل الكلام في الدلالة عليه ان لكل واحد من
الافلاك شكلا ومقدارا او وضعا وحيزا يستحيل حصوله للاخر فاختصاصها في هذه اللوازم
اما ان يكون لجسميته وهو محال والا لما تخلف عنها وهو ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما
لم يكن اللازم بسببه لازما او لما لا يكون حالا ولا محلا فيها وهو باطل لانه ان كان جسما او
جسمانيا عاد التقسيم في اختصاصه بتلك الخاصة وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته
الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام بلزوم بعض الاوصاف اولى من البعض فاما ان
يكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف او لا يلزم شيء منها هذا ايضا
خلف واما ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف جسميتها وهذا هو الحق فظهر ان هيولى الافلاك
مختلفة بالماهية فلذلك وجب لكل واحد منها ما يستحيل على الاخر فثبت ان هيولى كل واحد
من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الاخر وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجسام
العنصرية فيكون الطبيعة الفلكية طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبائع العنصرية … و…
الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم انه شرع بعد ذلك في بيان انه لا يجوز
ان يكون شيء من الاجسام الفلكية علة للاخر وبالله التوفيق الطريقة الرابعة في …

العقول انا نعلم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام ولا شيء من القوى الجسمانية علة
لشيء منها وظاهر ان المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد فلا
بد وان يكون عللها موجودات مجردة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام
علة لشيء فقد ذكر الشيخ فيه وجوها دلائل كما سياتي بيانها ان شاء الله ... انه اذا
فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بشخصه ذلك الشخص المعين ليتبين
المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس شيء من الكرات الجسمانية علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه
على وجهين احدهما ان يكون الحاوي علة للمحوي وثانيهما ان يكون المحوي علة للحاوي والشيخ ابتدأ
بابطال القسم الاول وتحرير ما ذكره من الدلالة انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه
لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر من ان العلة لا بد وان يكون متقدمة على المعلول
وبيان امتناع التالي ان وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع وجود الحاوي لان عدم
الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتاخر عن شيء فوجود المحوي مع ما هو مع الحاوي وما مع
المع مع فوجود المحوي مع وجود الحاوي فيستحيل ان يكون متاخرا عنه وان شئت قلت وجود
المحوي وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوي على المحوي لتقدم على عدم الخلاء ايضا لان المتقدم
على المع متقدم ولو كان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره
وهو محال لان عدم الخلاء واجب لذاته ولقائل ان يقول الشرطية ممنوعة فانا بينا في النمط
الخامس انا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول الا مجرد انه يترتب عليها وجوده وانه ليس هناك مفهوم
زائد عليه لكن سلم ان ... المنع على الشرطية فما الدليل على امتناع التالي قوله لو كان
الحاوي متقدما على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء لزم ان يكون الحاوي متقدما على عدم
الخلاء لان المتقدم على المع متقدم قلنا لا نسلم ان المتقدم على المع متقدم بيانه ان عدمكم
الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فالحاوي مع المتقدم على المحوي ولم يلزم عدمكم
تقدمه عليه فاذا لم يجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز ان يقال انما مع المتاخر
لا يجب ان يكون متاخرا وهذا الفرق بين الامرين واعلم ان هذا السؤال انما يتوجه اذا احتجنا
في تقرير هذه الحجة الى ادعاء ان المتقدم على المع متقدم واما اذا لم نحتج اليه لو قلنا بان عدم الخلاء
ووجود المحوي معا حينئذ نقول بعد ذلك لو كان الحاوي متقدما على المحوي لكان متقدما على
عدم الخلاء ... فاما عدم الخلاء هو عين وجود المحوي سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم
الخلاء عين وجود المحوي كان الحاوي المتقدم على وجود المحوي متقدما لا محالة على عدم الخلاء
وانما قلنا ان وجود المحوي هو عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عدمي فعدمه عدم العدم فيكون
ثبوتا فعدم

فعدم الخلاء هو عين ثبوت الملاء لكن لقائل ان يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء
نفس وجود المحوي لزم ان يكون وجود المحوي واجبا لذاته هذا خلف فهذا ما في هذا المقام من
البحث ثم وان وقعت المساعدة على ان الحاوي لو تقدم على المحوي لتقدم على عدم الخلاء فلم
ان ذلك محال قوله لان المتوقف على الغير ممكن لذاته قلنا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته على ما مر
القول فيه في مسئلة الخلاء ولنرجع الى التفسير اما قوله اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما
يصدر عنه اذا صار بشخصه ذلك الشخص المعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يصدر عنه شيء
فلا بد وان يحصل بشخصه اولا ثم بعد تمام تشخصه يصدر عنه اثر وهذا اشارة الى ان العلة لا بد وان
يكون متقدمة على المعلول بالذات واما قوله فلو كان جسم فكل علة بجسم فلكل تحويه لكان اذا
اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وحدها بالامكان فاخذ الوجود والوجوب بعد وجود
العلة ووجوبها فاعلم ان المراد منه انه لما تبين ان وجود المعلول متاخر عن وجود العلة
وجب ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجود
على وجود المعلول فكل واحد منهما اعني وجود العلة وامكان المعلول سابق على وجود
المعلول فوجب ان يكونا معا فظهر انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان وجود الحاوي مع امكان
المحوي واما قوله لكن وجود المحوي وعدم الخلاء الحاوي معا فاعلم ان المراد منه ان بين
استحالة التالي وهو ان يكون وجود الحاوي مع امكان المحوي فبين ذلك بان قال وجود
المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا وهذا الظاهر بل ربما ظن انهما معنيان ان عدم الخلاء هو
عين وجود المحوي على ما قررناه قبل واما قوله فاذا اعتبرنا شخص الحاوي العلة كان معه
للمحوي امكان لان شخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على شخص المعلول فاعلم ان هذا
الكلام ليس فيه الا بيان ان الحاوي لو كان علة للمحوي لوجب ان يكون وجوده متقدما على
وجود المحوي وان يكون مقارنا لامكان وجوده وهذا هو الذي قررته في اول الفصل
فيكون تكرارا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته وضممت ما قبله الى
ما بعده انتظم الكلام فكذا لكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا فلا يخلو اما ان
يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان المحوي واجبا مع وجوبه والا لم يعرف تقدمه المفروض لان المقارن للمقارن مقارن
وان كان عدم الخلاء غير واجب مع وجوب الحاوي كان ممكنا لذاته وذلك محال ...
الحجة فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لا يجوز ان يكون علة لشيء من المحويات واما ... انه
ان يكون المحوي علة للحاوي فهو محال لان الحاوي اشرف واقوى من المحوي والاشرف والاقوى لا يكون

معلولًا للاخس الاضعف ولقائل ان يقول اتفق اهل التحقيق على ان الكلام المبني على الشرف
والخسة خطابي لا برهاني وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم الى اخره
التفسير بعد ورود هذا السؤال ان الالزام الذي ذكرته على من جعل الحاوي علة للمحوي لازم عليك
في قولك ان علتيهما ليستا جسما ولا جسمانيا فان عندك علة الحاوي سابقة على علة المحوي بالذات
واذا كان كذلك فتخصص هذا الحاوي عن العلة السابقة لم يكن المحوي صادرا عن علته وحينئذ يلزم
تأخر المحوي عن الحاوي فاجاب بذكر الفرق وهو ان المحوي اذا كان معلولا للحاوي كان صادرا عنه
ويلزم امكان الخلاء واما اذا كان معلولا للعقل الذي هو مع الحاوي لم يلزم تأخره عن الحاوي
حتى يلزم امكان الخلاء وانما لم يلزم تأخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب
ان يكون ما مع المتقدم متقدما ولكنه بالذات والعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذي مع
العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم على المعلول بالعلية فظهر انه لا يلزم من كون الحاوي مقارنا
للعلة المتقدمة على المحوي كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو مبني على ان ما مع المتقدم
بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت ان اصل الدليل مبني على ان ما مع المتأخر بالذات
يجب ان يكون متأخرا بالذات ولا بد من الفرق بين هذين المقامين وانه صعب وههنا بحث وهو
ان الشيخ قال واما التقدم الذاتي فانما يكون للعلة الا لما ليس بعلة وفي هذا الكلام نظر لان التقدم الذاتي
ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة للاثنين والى التقدم بالعلة
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بجيد وعند
ذلك لقائل ان يقول هب ان ما مع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع
لا بد من بيان ان التقدم بالذات حصر تحته نوعان والا لزم من اسقاط احد نوعي الجنس اسقاط الجنس
وبعد بيان ان يكون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع لا بالعلية عاد الالزام وهم وتنبيه
ولعلك تريد ان تقول اذا خرج على الاصول التي تقررت الى اخر التفسير هذا هو السؤال الاول بعينه
مع الجواب الاول ولا فائدة في التطويل وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب
اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود التفسير هذا سؤال اخر وتقريره ان الحاوي والمحوي كل
واحد منهما ممكن لذاته واذا كان عدم الخلاء ووجود المحوي معا وكان وجود المحوي ممكنا لذاته كان
عدم الخلاء ووجود المحوي جميعا ايضا ممكنا لذاته ولم [illegible] بان عدم المحوي لا يلزم منه وجوب الخلاء
[illegible] حصول السطح الداخل من الحاوي اولا وانما يكون السطح الداخل من الحاوي بعدم
على المحوي [illegible] علة له وحينئذ يكون المحال حاصلا اذا لم يمكن الا كذلك لم يكن الاشكال واردا اصلا ان
هذا [illegible] واحد بعينه الى اخر التفسير لو كان الحاوي علة للمحوي سواء حصل حمله الحاوي
بمادته

بمادته وصورته علة للمحوي او جعلت صورة الجسم او نفسه الجسمانية علة للمحوي لزم المحذور
والحمل على جميع التقديرات يكون الاشكال المذكور عائدا لان العلة ما لم تتم ذاتها استحال صدور
موجب المعلول عنها [illegible] وقد استبان انه ليس للاجسام السماوية علل الا نفسها العقلية الى اخره
التفسير لما فرغ عن الحجة المذكورة صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهي انه لا يجوز ان يكون شيء من
الاجسام علة لشيء منها ثم ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب ايضا وهي الحجة القديمة المشهورة فيما بين
الحكماء وهي انه لو كان جسم علة لجسم اخر لكان اما ان يكون علة بهيولاه او بصورته او بهما معا والاول
باطل لان الهيولى قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ولقائل ان يقول ان الشيخ نص
في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بما هي صورة موجودة في ذاته وعلة لتلك الصورة هي
ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا والثاني ايضا باطل لان العلة الموجدة للشيء لا
بد وان يكون اولا علة لاجزائه على ما مر بيانه في النمط الرابع واجزاء الجسم هي الهيولى والصورة
فلو جعلنا صورة جسم علة لجسم اخر لوجب ان يكون الصورة علة اولا لصورة الجسم المعلول ولهيولاه
ثم بواسطة ذلك للجسم لكن يستحيل ان يكون الصورة الجسمية علة للصورة والهيولى لان الصورة التي
فرضناها علة لا بد وان يكون لها وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلولة ويجب فيهما تعيين
قولنا الصورة تفعل بمشاركة الوضع اولا ثم بيان استحالة حصول ذلك ههنا بأنا اما اولا فلان
القوة الجسمية انما يظهر اثرها اولا في محلها ثم فيما يماس محلها ثم للمماس لما يماس محلها وكلما كان
الشيء اقرب الى ما يماسه محله كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان ابعد من محله واذا ظهر القصور
ظهر التصديق بالاستقراء وايضا [illegible] القوة فيما يقرب من محلها وفيما بعد عنها لو كان على السواء
حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها
في هذا الجسم اولى من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان تأثيرها سواء بالنسبة الى كل الاجسام
لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام لانه لو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة
فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع واما الثاني وهو انه ليس
بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى التي فرضناها معلولتين وضع فلان الهيولى
في ذاتها غير مختصة بحيز ووضع والا لكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع وموضع
استحال ان يكون لشيء اليها قرب وبعد بالنسبة اليها وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان الصورة الجسمية
لا تفعل الا بمشاركة الوضع وثبت انه يستحيل حصول الوضع بينها وبين الصورة والهيولى [illegible]
يستحيل كونها علة لهما ولما استحال ذلك استحال كونها علة للجسم على ما مر تقريره [illegible]
ان يكون الجسم علة للجسم ولنرجع الى التفسير اما قوله وانت اذا افكرت علمت ان الاجسام

انما يفعل بصورها فالمراد منه انك اذا فكرت علمت ان الجسم الهيولاني يستحيل ان يكون فاعلا لان
الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا فيعلم بهذا الطريق ان الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله
والصورة الفاعلة للاجسام التي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط مادة هي حواملها فالمراد
منه ان الصور منها ما يكون حالة في الجسم كالصورة الجسمية والمادية والنوعية وغيرها ومنها ما لا يكون
حالة فيها ولكنها تكون صورا كمالية لها كالنفس الناطقة للانسان فانها غير حالة في بدن الانسان ولكنها
صورة كمالية له واما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاركة الاجسام على ما مر تقريره واما النوع
الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت مستغنية في ذاتها وفي جميع افعالها عن
الجسم فيكون عقلا محضا لا نفسا واما قوله ولا بتوسط الجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولي
وصورة حتى يوجدهما او لا يوجد بتة الجسم فالمراد منه ما بينا من انه يستحيل ان يكون الجسم
متوسطا بين الشيء وبين ما ليس بجسم واما قوله فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لهيولات
الاجسام ولا لصورها فالمراد ان الصور الجسمانية والكمالية لا يمكن ان يكون شيء منها اسبابا لهيولات
الاجسام ولصورها واذا كان لذلك استحال كونها علة للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة
للاجسام اخرى لصور ما يحدث عليها او اعراض فالمراد منه ان هذه الصور وان لم تكن عللا مؤثرة
ولكنها معدة للصور والاعراض المتجددة فيها تارة بواسطة المماسة كالنار التي يسخن المجاور
النار او بالمسافة كما في تاثيرات الكواكب وههنا اخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان
احكامها المسالة الثالثة في بيان ترتيب الوجود هذا سببه وتحصل مما تقدم ان هناك جواهر
غير جسمانية موجودة القسم المراد من هذا الفصل انه قد تحقق مما مر من القول بوجود عقول مجردة
وهي ممكنة الوجود ولما ثبت ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد وثبت ان الاجسام
السماوية معلولة لعلل غير جسمانية هي العقول والاجسام لا بد من اسنادها الى الله تعالى لكن
قد ثبت في النمط الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك المعلول
الواحد لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا ولا الكل علة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك فلا بد وان يكون
المعلول الاول جوهرا عقليا وان يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وان يكون الاجسام بتوسط
تلك العقول زيادة تحصيل ليس يجوز ان يرتب العقلان على هذا القسم لما ثبت ان ههنا
عقولا واجساما فلا يخلو اما ان يقال يصدر عن عقل عقل الى ان ينتهي الامر الى اخر العقول ثم يتعدى
السماويات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر
عنه الا واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وسائر الافلاك لا يمكن اسنادها الى
الافلاك الاخر لما مر ان فلكا لا يجوز ان يكون علة لفلك اخر ولا يجوز اسنادها الى سائر العقول
لانا

لانا على هذا الغرض قلنا ان شيئا من العقول لم يصدر عنه فلك الا العقل الاخير ولما بطل
هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية يتعدى في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر
عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل اخر الى اخر المراتب ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال انه يصدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد اخر
الى الالف او اكثر بحسب ما يصدر عن العقل الواحد الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عقل يصدر
عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل اخر وفلك وبالجملة يكون في اول الامر عقول كثيرة من غير
افلاك ثم بعد ذلك عقل اخر وفلك اخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية
للعقول زيادة تحصيل فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي وجرم سماوي الشرح لما ثبت
ان العقل الاول لا بد وان يكون مبدا لجوهر اخر عقلي وجرم سماوي وقد عرفت ان المعلولين لا
يصدران عن علة واحدة الا لما فيها من الكثرة فبقي ان نعرف الكثرة التي في العقل الاول
لكن لا كثرة فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه
عاقلا للاول واجبا به علة لشيء وبما له من ذاته وهو الامكان علة لشيء اخر ولا استحالة في
ان يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن لذاته فلا امتناع في تقومه
بمقومات وكيف لا وفي العقل ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذا فان الاعتبار
في العقل الاول وجب اسناد العقل والفلك اليها بحيث يكون الامر الصوري مبدا للمعلول
الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون بكونه عاقلا للاول
واجبا به علة للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر وهو كونه ممكنا لذاته علة للفلك واعلم ان
هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح
ركاكته في سائر كتبنا الا انا نشير ههنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل
مضطرب في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن
العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره
ولقد كان من الواجب عليه ان يحصل القواعد ويبين ان مصدر المعلولين هو الامكان او
الوجوب او علمه بذاته او علمه بعلته فان البحث عن الكل بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله
ونوقفه على القسمين معا فنقول اما الامكان والوجوب بالغير والوجود فمن هذه
الثلاثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلوجوه الاول ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون
موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقد مر تقريرها في النمط الخامس
الثاني ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته

والاول باطل والا لكان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا فلان الامكان صفة مفتقرة
الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفتقر الى علة
او لا يفتقر فان لم يفتقر فهذا يستغني الممكن عن العلة وذلك يسد باب اثبات واجب الوجود
وان افتقر فعلته اما الباري تعالى واما العقل الاول واما شي ثالث والاول باطل لان الباري
تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان ايضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه تعالى
معلولان وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثاني ايضا باطل لان علة الشي الموجود متقدمة
بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لامكان نفسه لزم ان يكون وجوده
سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير
والثالث ايضا باطل لان ما عدا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فلزم ان يكون
معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم ان يكون امكانه متاخرا عن وجوده بمراتب وهو محال
متنع ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو ان العدم الصرف يستحيل
ان يكون علة للوجود او جزءا منه اذ لو جاز ذلك لكان انسداد جميع الممكنات الى العدم الصرف
وهو يسد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان باهر ظاهر على ان الامكان لا يجوز ان يكون
علة لوجود الفلك واي عاقل يجوز ان يقول المقتضي لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف
عدمي لا ثبوت له اصلا والعجب انهم لما اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون جسم علة لجسم احتجوا على
ذلك بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة لا تفعل الا بمشاركة الهيولى والهيولى ذاتها
قابل والمعنى للقبول الا الامكان فلا جرم ما ليس لجسم وليس الامكان من هذا التعلق البعيد
لخرجوا الجسم عن ان يكون له صلاحية العلية والعاقل ثم جاؤوا وجعلوا نفس الامكان علة
ماهية الامر العظيم السديد ومحصله انا بينا ان الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات
امر واحد وان الجسمية في الاجسام واحدة فهي ايضا دالة على ان الامكان في الممكنات امر واحد
وقد تقرر في بداية العقول ان حكم الشي حكم مثله فلو صح لامكان ان يكون علة لشي لصح لكل امكان
ان يكون علة لذلك الشي فاذا صح امكان العقل الاول ان يكون علة للفلك فليصح امكان ذلك
الفلك بعينه لان يكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون امكان الفلك علة لوجوده فيكون الفلك
موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالحاصل ان الامكان لو كان علة لشي لوجب ان لا يكون في الوجود
موجود ممكن ولما كان التالي محالا فالمقدم مثله وانا ان مجرد الوجود لا يصلح للعلية فالامر فيه
ابين لان الوجود في كل شي يساوي وجود غيره فلو صلح وجود للعلية لصلح كل وجود لها واما
كونه واجبا بالغير فهو ليس صفة ثبوتية والا لكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة
بالنسبة

بالنسبة الى الغير والاضافات متاخرة وممكنة فلا بد لها من سبب فيكون وجوبه به زائدا عليه
ولزم التسلسل فظهر انه لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال
الثاني وهو ان يجعل كون العقل عاقلا لذاته ولعلته علة للمعلولين المذكورين فلا نا نقول العاقل
شاركهما على ان علمه بذاته وبغيره لا بد وان يكون زائدا على ذاته وحينئذ يعود البحث عن
علة ذلك الزائد ولئن ساعدنا الان على ان علم الشي بنفسه وبغيره قد يكون نفس نفسه في الجملة
ونقول علم العقل الاول بنفسه وبعلته اما ان يكون نفس نفسه او زائدا عليها فان كان الاول
فمعلوم انه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب وحينئذ يعود الاشكال الاول وان
كان زائدا عليه عاد الطلب في علة حصول ذلك الزائد واشكال اخر وهو ان كل علمين تعلقا
بمعلوم واحد من وجه واحد فهما مثلان لان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فاذا
كان المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم العقل
بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل اخر لاستحالة ان يكون الاشياء المتساوية مختلفة
في اللوازم ولا دافع لهذا السؤال الا ان المعلول الاول يعرف علته كما يعرف تلك العلة نفسها
ثم ان وجدنا المساعدة على ان هذه الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان
الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية
والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات
العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا استندت الى جهة واحدة في العقل الاول
او جهتين لزم استناد اكثر من واحد الى جهة واحدة وهو ينقض هدم هذه القاعدة
والاساس ولنكتف بهذا القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير فاما قوله وانه
معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مخلوقات فمعناه اشكال لان ما هو علة الشي
المركب لا بد وان يكون علة اولا لاجزائه ومقوماته فلو كان المعلول الاول مقوما من
المخلوقات لوجب ان يكون الباري تعالى علة لتلك الامور فيكون قد صدر عنه اكثر من
واحد وذلك يهدم اصلهم الا ان يقال انه علة لاحد اجزاء الماهية فقط وبواسطته يكون
علة للماهية كما نقول الجزء الاخر من الماهية ان لم يكن مفتقرا الى علة اصلا كان واجبا
لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما ان يكون سبب العلة هي الجزء الاول الذي صدر عن الباري
تعالى وحينئذ يكون معلول الباري تعالى هو واحد لا اثنين والجزء الثاني معلول معلوله فيكون المعلول
الاول بسيطا فيبقى نقوم من المخلوقات وقد فرضنا انه لا شي هذا خلف او سببا اخر وهو ايضا
محال لان ما عدا الباري تعالى وهذه الماهية من هذه الجزئين معلول هذه الماهية

المركبة فلو جعلنا شيئا آخر علة لاحد جزئيها لكنا قد جعلنا شيئا من معلولات المعلول
الاول علة لاحد اجزائه وذلك محال فظهر انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول مركبا من مقومات
وبه يظهر فساد قولهم للجوهر جنس لما تحته لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الداخل فيه
مركبا من الجنس والفصل وقد بينا انه محال واما قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود واجب
بغيره فاعلم انه يشبه ان يكون المراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرناها من ان المعلول
الاول لا يجوز ان يكون مركبا من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جدا لان امكان الشيء
صفة اضافية عارضة لماهيته والوجود ايضا صفة عرضية وكثرة العوارض الخارجية لا تقتضي
كثرة في الماهية فان الباري تعالى له صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون
ذاته متقومة بامور مختلفة ولان الشيخ اعترف في النمط السابع من هذا الكتاب بان عقل الباري
تعالى لاشياء كثيرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة في ذاته فظهر ان
الاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح الا ان
يقال انه ما عنى بالماهية الامر الذي هو معروض الامكان والوجود بل المجموع الحاصل
من تلك الماهية من الامكان والوجود ولا شك ان ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكنا لو قنعنا
بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته
سبحانه وتعالى اذا اخذ مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة
جدا فلم لا يجعل ذات الله تعالى مصدرا لممكنات كثيرة واما قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري
مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر
على هذه المقدمة دلالة والذي عول عليه في سائر كتبه هو ان الاشرف تابع للاشرف مع انه نحو انه هو
الذي قاله في كتاب البرهان من الشفاء اذا اراد الرجل العلمي يقول هذا اسهل وهذا اخشن
فاعلم انه قد خلط فلسفته بشعريات فكيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث
العلمية واما قوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يتقوم جسما الصورة ومادة
جسمية فاعلم انه لم يذكر في العقل الاول الا من جهة انه ممكن لذاته واجب لغيره ثم جعل الوجوب
بالغير علة للعقل الاول ومعنى ان يجعل الامكان علة للفلك لكن الفلك مركب من الهيولى والصورة
وهما موجودان جملة ولن يكون في العقل الاول ... سببهما جميعا ثم انه لم يذكر ههنا على التفصيل
وذكر في سائر كتبه ان كونه ممكنا لذاته علة لهيولى الفلك وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه
بغيره فهو العلة للعقل الثاني ويسمون هذه الاعتبارات الثلاثة بالتثليث وهم ... وليته
... اذا اعطانا الاحتراف لا يكون الا على الاحتراف الى اخرى ... من الناس

اورد

أورد على الترتيب المذكور سؤالا وهو انكم لما جعلتم امكان العقل الاول ووجوده سببا لصدور
فلك وعقل عنه وهذا الامكان والوجود حاصل في العقل الآخر فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل
آخر وفلك آخر وهلم جرا الى ما لا نهاية له فاجاب عنه بانا ما قلنا ان المعلولات المختلفة لا بد وان
تستند الى هذين الاعتبارين في العلة والموجبة الكلية لا تنعكس والا لزم ان يقول هذان الاعتباران
في العلة لا بد وان يكونا مصدرين للمعلولين المختلفين بحقيقته وهو ان كل عقل مخالف لماهية سائر
العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل ان ماهية عقل تحت تقتضي معلولا وماهية العقل الآخر
تكون مخالفة لماهية الاول فلا تقتضي ما تقتضيه من الامكان والوجود شيئا ولقائل ان يقول فاذا
لم يجب من حصول الاعتبارين في العقل حصول المعلولين عنه فلم لا يجوز ان يقال العقل الاول وان
حصل الجهتان فيه لكنه لا يكون علة لمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ثم كذا الواحد عقل
آخر وهلم جرا على هذا الى ما شاء الله تعالى ثم بعده يوجد العقل الذي يصدر عن وجوده وامكانه
فلك وعقل ثم ان العقل الذي هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل
آخر وهلم جرا الى ما شاء الله وبالجملة فالعقول المتساوية للافلاك تكون متوسطة بين العقول
المفردة او يكون الامر كذلك في احد الطرفين او يكون الامر كذلك في بعض الوسائط دون البعض
وعلى هذا التقدير يبطل ما ذكروه من ان مراتب العقول بحسب مراتب الافلاك وهذا السؤال قد
مر ذكره مرة لكنا اعدناه ههنا لانه كان له مزيد توجه على كلام الشيخ ههنا ثم قوله
فالاول يبدع جوهرا عقليا الى آخره التفسير الغرض منه بيان كيفية ترتيب العقول والسماوات فقال
الباري تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه الوجود من غير توسط شيء
لا مادة ولا زمان ولا غيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل آخر وفلك ولذلك ذلك العقل يصدر عنه
عقل آخر وفلك ويسمى الجوهر عقلا لا يكون عنه جرم سماوي ولقائل ان يقول قد بينا انه لا سبيل
لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك فاعلم ان قوله الاول يبدع جوهرا عقليا
وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا لا يعني به ان الباري تعالى اثر في وجود العقل الثاني
حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثاني هو الباري تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر في العقل
الثاني هو العقل الاول وقوله ان الباري يؤثر فيه بتوسط العقل كلام مجازي حقيقته ما ذكرناه
اشارة ثم يجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الآخر التفسير لما تكلم
في كيفية صدور السماوات عن عللها اراد ان يتكلم في كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل الاخير
عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال ليس هو العقل المدبر لكرة القمر بل العقل الفعال
معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة لهيولى عالم الكون والفساد ولا يجوز ان يوجد

وحده مستقلا بعلية صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة
ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيولات على السوا فليس بان يكون سببا لاتصاف بعض
الاجسام بالحارية والبعض بالارضية اولى من العكس وان نسبة جميع الهيوليات الى جميع الصور
على السوا ومع التساوي لا يمكن الترجيح فاذن يتوقف فيضان الصور عن العقل الفعال على
ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها لقبول سائرها فاذا ترجح
الاستعداد كانت تلك الصورة اولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لا بد من سبب
لتلك الاستعدادات المختلفة والسبب لها الاجرام السماوية فتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي
جهة المحيط فهو عبارة الكتاب ومعناها ان الاجسام التي هي داخل كرة القمر لا بد وان يكون بعضها
في المركز وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى باللطافة والحر والذي يكون قريبا
من المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام في قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط
هو الذي لاجله استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة قوله باحوال تدق عن ادراك الوهم
تفاصيلها وان يطلب تحليلها فالمراد ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك كما
يحتمل ان يكون منشأ لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة فكذلك يمكن ان يكون امور اخر منشأ
لتلك الاستعدادات المختلفة مثل ان يضاف تلك الاختلافات الى طبائع كرات اربعة من الافلاك
او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها
متعذر واما قوله وهنا يوجد صور العناصر ويحصل منها بحسب اختلاف نسبها الى السماوية ونسب
امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها فاعلم انه لما تكلم في تعيين
اسباب العناصر الاربعة الى عللها اراد ان يتكلم في المقتضي لامتزاجاتها وما ذكر ان اختلاف
نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قربت من سمت الرأس سخن الهوا واذا بعدت منه برد فيحصل
بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة مذكورة في العلوم الجزئية وهنا بحث وهو ان المقتضي
لهذه الامتزاجات لا يجوز ان يكون قوى منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسائط فحكم
كل جانب منه مساو لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب
اجزائها الى اجزا العناصر احكام مختلفة بل المقتضي لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سوا
كانت محسوسة او غير محسوسة لان طبائعها مختلفة وبحسب نسبها الى العناصر بسبب حركاتها
وحركات اكرها ولهذا السبب اضاف الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماويات لا الى السماوات
وامتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها فمعناه انه اذا حصل الامتزاج استعد
ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور حاصلة بعد حصول
تلك

تلك الاستعدادات قوله وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجواهر العقلية
التي تلي هذا العالم فالمراد ان عند حدوث الامزجة تفيض النفوس الثلاثة من العقل الفعال
المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال
بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية فالمراد ان النفوس الناطقة اخر المراتب للجواهر
المجردة لاحتياجها الى الاستكمال بالالات البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث
عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية ترتيب المعلولات فلهذا هو الشرح ثم هاهنا شكوك
الشك الاول انا وافقنا على صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات
التامة في المواد العنصرية واسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماوية فنقول هذه
الاستعدادات اما ان تكون امورا ثبوتية او لا تكون فان كانت امورا ثبوتية وقد اسندناها
الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية صالحة لان يكون مؤثرة
في حدوث اشيا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصرية انما حصلت من اختلاف
الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصور
الجسمانية انما تفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان الوضع مع الهيولى والصورة الجسمية محال فلا
جرم يستحيل ان يكون صورة جسمية علة لجسم واما الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات
فممكن فلا جرم كان تاثير الجسم مع ثبوت هذه الاحوال ممكنا فيعود الاشكال لانا نقول فلم لا يمكن اسناد
جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا ما عدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية
وانتم لا تقولون بها وان لم تكن هذه الاستعدادات امورا ثبوتية كان حال المادة حال حصول
ذلك الاستعداد كحالها عند عدمه واذا كانت الاحوال متساوية في الازمنة كلها استحال حصول
الترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم
فقد صدر عنه انواع غير متناهية وهذا القدح في اصل هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تاثير لها في ماهية المعلول فان كون السواد سوادا ليس لاجل ان كان العلة
لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال واما تاثيرها في وجود المعلول
والوجود من حيث انه وجود امر واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية انما تتعدد بتعدد
القوابل لكن حصول الشيء في القابل مغاير لحصوله في نفسه فالوجود حين حصل عن العقل
الفعال لم يكن متعددا فلم يصدر عنه اكثر من اثر واحد بلى انه صار متعددا بعد صدوره عنه
وذلك لا يقدح في الغرض لانا نقول هذا العذر باطل من وجوه الاول لا نسلم ان العلة لا تاثير لها
في ماهية المعلول قوله لو كان لها تاثير في كون السواد سوادا لخرج السواد عند فرض كونه

سوادا عند فرض عدم علته فلما هذا باطل لانا اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا
نقول السواد مع انه سواد خرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد اصلا وهذا
الكلام لا ينافي ما نحن بصدده ان الذي ذكروه لو صح لكان مسلما واردا في الوجود لانه يقال لو كان
للعلة تاثير في وجود الشيء لكنا اذا فرضنا عدم العلة وجب ان لا يبقى الوجود وجودا فان الزموا
ذلك وقالوا لا تاثير للعلة في الوجود بل في جعل المادة موجودة فنقول العلة اما ان يكون لها اثر
او لا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائدا بعينه وان لم
يكن لها اثر كان ذلك قدحا في كونها علة ثم الذي يدل على ان تاثير العلة الموجبة ليس في الوجود
وحده بل وفي الماهية ايضا ان الموجودات متساوية وحكم الشيء حكم مثله فلو كانت النار علة لوجود
السخونة فقط لا لكونها سخونة والماء مؤثر في وجود البرودة لا في كونها برودة وجب قيام المبرد
مقام المسخن وبالعكس لان المقتضي والاثر فيهما واحد جميعا وما به الاختلاف غير داخل في الاثر
ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم ليس في قطعا لمساعدة على صحة هذه القاعدة الا انا نقول
اذا صحت هذه القاعدة فلم لا تقولون بان الله تعالى هو المبدأ لوجود جميع الموجودات ويكون الصادر
عنه هو الوجود وهو امر واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى
هذا الوجه سقط ما ذكرتموه من التطويلات واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السؤال
فقال الدلالة انما دلت على ان الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلا واحدا الا عند تعدد
الالات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد كما في العقل الفعال فاما الله تعالى
فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا يكون مؤثرا بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق ويمكن ان يجاب عن هذا
الجواب ان المادة لا تكون جزءا من المؤثر لاستغنائه عنها واذا كان كذلك فمفهوم ان العقل الفعال
فاض عنه على القابل الفلاني شيء غير مفهوم انه فاض عنه على القابل الاخر شيء آخر وحينئذ
يلزم وقوع الكثرة في العقل الفعال الثاني وهو الحكم لما اضيف هذه الحوادث الارضية الى تلك
الاحوال السماوية فتلك الاحوال لكونها حادثة مستندة الى اسباب اخر واسبابها ان كانت سابقة
عليها كان السابق على الشيء المعدوم عند وجوده يصلح ان يكون علة او معدا واذا جوزتم ذلك فانسد
عليكم باب اثبات الصانع فاما عندنا في النمط الرابع انا لو جوزنا استناد الممكن الى ما يكون سابقا
عليه بالزمان لم يمكن للفلاسفة المجوزين لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة
معها كانت حادثة فكانت مفتقرة الى اسباب اخر ويكون الكلام فيها كالكلام في الاول فيفضي
الى وجود علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال ولهذا السؤال مزيد تقرير ذكرناه
في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية ولنقتصر من الكلام في هذا النمط والله الموفق والمعين

النمط

النمط السابع في التجريد وفيه مسائل الاول في كيفية مراتب الموجودات
بلسعه تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى التفسير
في هذا الفصل مطلوبان الاول كيفية نزول الموجودات الى الاخس فالاخس ثم كيفية صعودها
مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما النزول فلان اول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل
الاشرف بل هو اجل من ان يضاف اليه شيء بانه اجل منه تعالى وتقدس عن مقتضيات الافكار
والانظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العنصرية ثم ما فيها من الصور
ثم الهيولى والهيولى اخس الجواهر لانها شيء بالقوة لا بالفعل واما الصعود فان الهيولى التي لعالمنا
تتصف بالجسمية ثم بالصور النوعية ثم بما يحدث في التركيب فينكسر ما فيها من سورة المضادة ويحصل
فيها مشابهة ما بالاجرام السماوية في الاعتدال والبعد عن التضاد ثم يقع في مرتبة النبات
ثم الحيوان ثم الانسان وذلك بحصول نفسه الناطقة ثم النفوس مراتب واعلاها ان يصير عقلا
مستفادا وهنالك يكون اخر درجات الانسانية معانقا لاول درجات الملائكة المطلوب
الثاني ان النفس الناطقة بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان احدهما ما ذكره في هذا
الموضع وهو انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا
تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هي الالة في اكتساب الكمالات وبعد
ان العلة الموجبة في وجود النفس الناطقة هي الجواهر العقلية الباقية فاذا فسد الجسم بعد
فسادها الاحتياج للنفس في وجودها اليه مع ان العلة الموجبة في وجود النفس باقية
واذا كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهو الحجة التي اوردها صاحب
المعتبر كتابه وطول نفسه في تقريرها المسئلة الثالثة في ان النفس الناطقة
غنية في ذاتها وفي تعقلاتها عن هذا البدن وفيها فصول تصريح اذا كانت النفس الناطقة
قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال التفسير انما سمى هذا الفصل بالتصريح لانه
مشتمل على بيان ان النفس غنية عن هذا البدن وعن حاله فيه فكان الانسان عمي عن رؤية نفسه
حتى استنبه عنه وهذا الفصل سبب في ان يصير بصيرا بنفسه فلذلك سماه بالتصريح
ثم نقول لما ثبت بقاء ذات النفس بعد فساد البدن شرع بعده في بيان ان عاقليتها للمعقولات
باقية ايضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها في المسئلة السالفة وهي ان القابل للصور
العقلية هو جوهر النفس والفاعل لها هي الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد
البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كان من غير تغير اصلا وجب حصول
الاثر وبقاء تلك العاقلية بعد موت البدن لكن ههنا سؤالا وهو ان يقال هب ان القابل

هو النفس وان الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها
لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة
في ذاتها وفي فعلها المعقول غنية عن محاجة الى شيء من الالات البدنية فمن تلك الادلة انها لو فعلت
بالة لكان متى عرض لالة اختلال او كلال وجب ان يعرض للقوة ايضا كلال والتالي كاذب فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الشيء متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا لوقوع الخلل
في المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اختل المحتاج اليه او لم يختل فقد خرج ذلك
عن احتياجه اليه وبيان كذب التالي ان البدن ياخذ زمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان
القوة العقلية ربما تقوى في ذلك الوقت فعلمنا انه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة
دائما فان قيل اليس ان الانسان يصير في اخر الشيخوخة خرفا وينتقص عقله فههنا اختلت القوة
العاقلة لاختلال البدن اجاب بانا لو قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال
البدن فاذا قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كنا قد استثنينا عين التالي وانه غير منتج اما
اذا بينا في بعض الاوقات انها لا تختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلت عند اختلال
البدن حتى كان ذلك استثناء لنقيض التالي وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن ان يقال ايضا انا لا
نجعل التالي الشرطية مطلقة اي لا نقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن
بل نجعلها دائمة فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بيناه فالحجة انه
لا يلزم من اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال البدن
دائما فظهر انه لا يلزم مما ذكروه صدق استثناء عين التالي مع انه لو صدق ذلك ايضا لم يكن
منتجا والجواب الحق ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال احوال القوة العاقلة
يجوز ان يكون لاختلال محلها الذي هو البدن ويجوز ان يكون لا لذلك بل لاشتغالها بتدبير
البدن واستغراقها فيه بحيث يمنعها من ان تفرغ لفعل نفسها واذا احتمل الامران سقط ما ذكروه
فهذا تمام الكلام في تقرير ما ذكره ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة
بدنية والمعتبر في بقائها على كمالها بقاء البدن على حد معين من الصحة فاما ما وراء ذلك الحد من
الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى اخر الشيخوخة والنقصان
الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الامر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة في بقاء كمال
القوة العقلية فلا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان في القوة العقلية
فاما في اخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا في ذلك القدر المعتبر لا جرم اختلت القوة
العاقلة ايضا واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال وما عنى ذلك وهو ان
المعتبر

المعتبر في بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو اختل ذلك المقدار لما بقيت القوة الحيوانية
والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت او لم توجد كانت القوة الحيوانية
باقية واذا عقل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية بالاتفاق فلم لا يجوز مثله في القوة
العاقلة لا يقال هب ان ما ذكرتموه محتمل لكنا نرى القوة العاقلة قد تزداد كمالها وقوتها
في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا ايضا وارد
عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها استكمالها انما يكون بسبب القوى
البدنية فكيف حصل في زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على
القولين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة
العاقلة باقية على كمال قوتها فبسبب القوة العاقلة تلك العلوم فلا جرم صارت في هذه الحالة
اكمل واكثر علما زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر
الافاعيل الى اخره التفسير هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة في ذاتها وفي فعلها غنية
عن البدن وتقريرها ان القوى البدنية لها خاصيتان احداهما انها تكل بتكرر الافعال
القوية لا سيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيتهما القوى
المدركة البدنية لا تشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوي فان الباصرة
لا تدرك الشعلة في مقابلة قرص الشمس والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع
الرعود والبوقات وكذا القول في سائر الحواس واذا ثبت ذلك فنقول انا نرى احوال القوة
العاقلة بخلاف سائر القوى في هذين الامرين فانها لا تكل عند كثرة التعقلات بل كانها
كلما عقلت اكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات اتم وادراكها للمعقولات القوية
لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية ولقائل
ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص احد النوعين بخاصيات
لا توجد في سائر الانواع وان كانت هذه القوى باسرها مع اختلافها مشتركة في انها
جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهية لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد وايضا فلا نسلم ان
القوة الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها للقوي فان القوة الخيالية حال ما تتخيل
البحر والجبل والشمس تتخيل البقة والذرة وايضا فلنا ان نسلم ان سائر القوى المدركة جسمانية
على ما مر تقريره في النمط الثالث زيادة تبصرة ما كان يعقل بالالة فلم يكن له فعل
خاص الى اخره التفسير هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها ان القوة العاقلة لو
كان ادراكها بواسطة الالة لما ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا الته والاحوال الثلاثة

باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها
بواسطة الآلة لا جرم ما ادركت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها لذاتها فكذا ههنا الثاني
ان الآلة يستحيل ان تكون متوسطة بين الشيء وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين
ادراكه لتلك الآلة والا لكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال
كون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلاثة وكان ادراكها ليس الا بتوسط الآلة
وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلاثة فثبت صحة الشرطية واما فساد التالي
فظاهر لانا نعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة تدرك نفسها وادراكها لنفسها والجسم الذي يدعى
كونه آلة لها وهو القلب او الدماغ فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعقلها الى شيء من الآلات
وربما جعلوا هذه المقدمة صغرى وضموا اليها كبرى وهي ان كل ما كان غنياً في فعله عن
الآلة كان غنياً في ذاته عن تلك الآلة لان الفاعلية متاخرة عن الموجودية فاذا ثبت الاستغناء
في الفاعلية فلان يثبت الاستغناء في اصل الموجودية كان اولى واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم
كون القوة العاقلة غنية في ذاتها وفي فاعليتها عن البدن وللقائل ان يقول ههنا مطلوبان
احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما ان بتقدير ان يكون الامر كذلك لكن لم قلتم انه
لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والحجة التي ذكرتموها لا تفيد واحداً
منهما اما الاول فلانا نقول ان عنيتم بكون القوة العاقلة تعقل بواسطة الآلة ام لا كلام مجمل وعندنا
ان القوة العاقلة قوة حالة في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه بسائر المعلومات ونعني
بهذا التعلق النسبة الخاصة التي تكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك
فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فليس يلزم هذا العرض اذا كان مستقلاً بالتعلق بالمعلومات وجب
ان يكون مستقلاً بذاته قائماً بنفسه طالما حكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث
الموجودية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس واما الثاني فهو ان نقول
هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا جسماني ولكن لم لا يجوز ان يكون
شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه لم يثبت شيء مما
ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان هذا الذي ذكروه كلام خطابي لا برهاني [illegible]
لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له الى آخره التفسير
هذه حجة رابعة على ان القوة العاقلة غير حالة في جسم اصلاً وسماها في كتاب الشفاء والنجاة بالبرهان
العظيم وتقريرها ان القوة العاقلة لو كانت حالة في جسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم
دائماً او لا تكون مدركة دائماً لكن التالي باطل لانها مدركة له في بعض الاوقات دون بعض فالمقدم
باطل

باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة بتقدير كونها حالة
في قلب او دماغ لو ادركت ذلك الجسم لكان ذلك الادراك والعلم لاجل حضور صورة المعلوم
عند القوة المدركة ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك لحضور صورة اخرى مساوية لذلك الجسم في
القوة العاقلة او لحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان تلك الصورة
المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم ايضاً حاضر عند القوة العاقلة
فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال ولما بطل ذلك تعين القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة
العاقلة لذلك الجسم ليس الا لحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافياً في حصول
الادراك يلزم ان يكون مدركة ابداً وان لم يكن كافياً وجب ان لا يدركه ابداً لانها لو ادركته في وقت
دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة اخرى مساوية للمعلوم في العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك
الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب
او دماغ لوجب فيها ان يدركه دائماً او ان لا يدركه دائماً ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة
انا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها اخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل
على فساد المقدم وللقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات باطلة احداها ان من عقل
شيئاً حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذي
نقوله الآن انا اذا عقلنا السماء فالاثر الذي يحصل في ذهني عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة انه
ليس يساوي السماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية ولو جاز التشكيك فيه لجاز ان يقال السواد
مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم منها بين السماء وبين الاثر الحاصل
في النفس عند تعقلها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين حالين في المحل محسوسين
فاما الاثر النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال في نفس غير محسوسة والسماء جوهر
موجود في الخارج محيط بالارض وبالجملة فمن جوز ان يقول ان ذلك الاثر النفساني الحاصل مساوي
لهذا الجسم في تمام الماهية كان عن المعقول خارجاً وفي تيه الجهل والجاً واذا بطلت هذه القاعدة بطل
القول بان تعقل القوة العاقلة لمحلها لو كان بحصول صورة اخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين
وثانيتها انه يستحيل ان يكون الاثر الحاصل عند التعقل مساوياً للمعقول في تمام الماهية وثالثها انا سلمنا
هذه القاعدة لكنا بينا في النمط الثالث بالدليل القاهر ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون
نفس تلك الصورة بل لا بد وان يكون عبارة عن نسبة اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة تدرك محلها تارة ولا تدركه اخرى لا لاجل انه يحصل عندها ومن محلها
تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا تحصل اخرى وعلى هذا التقدير لا يلزم شيء مما ذكرتموه

وبالجملة ان اجتماع المثلين محال وقد بيناه في النمط الرابع حيث قلنا تغاير الاشخاص الواحدة تحت
النوع الواحد لا يكون الا لتغاير القوابل لا دليل لكم على هذه المقدمة ورتبنا ما ذكرتموه في تقريرها
وكشفنا عن وجه المغالطة فيها والجملة انا ان ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو
كان يعقل القوة العاقلة بجسم لا لحلت صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه
هو ان القوة العاقلة حالة في القلب او الدماغ والصورة الحاصلة عند حصول علمها بذلك المحل
حاصلة في القوة العاقلة فاحدهما محل القوة العاقلة والاخر حال فيها واذا كان كذلك لم يجتمع المثلان
على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يفضي الى ارتفاع الاثنينية اصلا فلا يكون محالا
لا يقال لم كان احدهما بالمحلية والاخر بالحالية اولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول الذي هو محل
القوة كان موجودا اولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فاذا حلت الصورة الاخرى كانت القوة متعينة
عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة موجودة ولا شك ان وجود كل
واحد منها زائد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة باسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها
في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وان قالوا كل واحد من تلك الموجودات عارض لماهية
اخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك قلنا ولم كان بعض تلك الموجودات بان يكون عارضا لبعض تلك
الماهيات اولى من العكس ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الذي محلا لتلك القوة العاقلة والتي اخر
يكون حالا فيها ثم وليس يرد لنا على كل هذه المحالات ولكن هذه الحجة تقتضي ان يكون النفس عالمة بجميع
صفاتها ولوازمها ابدا لان علمها بلوازمها اما ان يكون مغايرا لحصول تلك اللوازم واما ان لا يكون
والاول يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا الكلام هنا امكن والامر كان بتلك اللوازم والعلم بها
كلاهما حالان في النفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلا واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد
المثلين محل والاخر حال واما الثاني فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا في ادراك النفس الناطقة
فيلزم ان يكون مدركة لها ابدا واما ان لا يكفي فحينئذ يجب ان لا يدركها ابدا فبطل ما الذي ذكروه
يوجه عليهم هنا الزامات ولنرجع الى التفسير اما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب
او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة فالمراد من هذه الترجمة ظاهر واما قوله لانها انما
تعقل بحصول صورة المعقول لها فالمراد منه الدلالة على تلك المقدمة وسائر تلك الادلة على ان التعقل لا يكون
الا بحصول صورة المعقول للعاقل واما قوله وان انسانا تعقلا بعدما لم تكن الى قوله وقد سبق بيان
فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم تعقله فلا بد وان يكون بحصول صورة
مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد ان يكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجودا
قبل حدوث هذه الصورة وكلما كان موجودا [illegible] لا وجود عند وجودهما متغايران وحينئذ يلزم اجتماع
المثلين

المثلين وهو محال واما قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة العقلية معطلة الى آخره
فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا بنفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا
الحضور في التعقل وجب حصول التعقل ابدا وان لم يكف وجب ان لا يحصل ابدا كما مر تقريره
تكملة لهذه الاشارات ـــــ فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته القدسية
انما سمى هذا الفصل تكملة للاشارات لان مقصوده من الاشارة الاولى من هذا النمط بيان بقاء
النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل ذلك المقصود فلما فرغ من
بيان ذلك في الفصول المتقدمة اراد في هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا
جرم كان هذا الفصل كالتكملة لما مر واعلم انه لما فرغ عن ذكر هذه الدلالة صرح بالنتيجة وهي
ان القوى العاقلة التي هي مستقلة بالعاقلة وانه لا حاجة بها في ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم
انه بعد ذلك شرع في اقامة حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن لانه اصل فلا يكون مركبا
من قوة قابلة الى اخره فاعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ما مر
في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا
قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لا بد له من محل ويستحيل ان يكون محله ذات النفس لان
محل امكان الشيء لا بد وان يكون باقيا عند حصول ذلك الشيء لكن النفس لا تكون باقية عند حصول
فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس هو النفس بل مادتها فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد
لكانت مركبة من مادة وصورة لكن ذلك محال لم يقل به احد ثم لو ذهب اليه ذاهب فحينئذ نقول
تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة اخرى وان كانت لكن لا بد من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة
لها فتلك المادة التي ليس لها مادة وجب امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة
واذ ليس لها مادة استحال الفساد عليها ولا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان
يقول لا نسلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقريره في النمط الخامس ثم ليس وجه المساعدة
عليه لكن لم لا يجوز ان يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى وصورة مثل هيولى الاجسام
وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فلما كانت الصورة المقومة لماهية النفس
الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم على النفس الناطقة وقولكم انه لا بد من الاعتراف ببقاء تلك
المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاؤها فانه لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام العنصرية
بقاؤها وهذا الذي يقوى ذلك ان الحكماء بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس يقولون انها تبقى بعد موت البدن عاقلة
لمعقولاتها مدركة لمدركاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جوزتم ان يكون
الباقي بعد موت البدن هو مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول ـــ حينئذ

لم لا يجوز ان يقال اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق
مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلاجرم لا يبقى شيء
من تلك العلوم والاخلاق فظهر ان العذر الذي ذكروه في بقاء النفس غير كاف لا يقال يمكننا
دفع هذا الاحتمال بان نقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل
المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول لانا نقول قد بينا تلك الادلة
بما فيه مقنع وايضا فالنفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر فتكون النفس الناطقة مركبة من
من الجنس والفصل والجنس والفصل اذا اخذ بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس على
قانون مذهبهم مركبة من مادة وصورة ومادتها تكون مجردة فتكون مادة النفس عقلا
وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير تكون مادة العقل مساوية لكل ذلك الشيء في كل الصفات وهو
محال ثم ان وقعت المساعدة عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه كما دل على استحالة الفساد على النفس
فهو دال على استحالة حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها بيانه وهو انه كما ان الفساد مسبوق
بامكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استدعى امكان الفساد فكذلك
حدوثها عن المحل او ان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو البدن فهو في امكان الفساد ان
لا يفتقر الى المحل او ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن وان بطل ذلك ههنا فليبطل هناك والله
فما الفرق والجواب قوله لم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج
الفاعل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها فعند ذلك يجب
فناؤها قلنا شرطها ولا يرجع الى التقرير اما قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
معارضة لقوة الثبات فالمراد منه ان الجوهر العاقل هنا اصل اي قائم بنفسه غير محتاج الى المحل
واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شيء يحصل منه قوة الفساد فوجب ان لا يكون له قوة الفساد
واما قوله فان احدثه لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عنينا بالكلام
نحو الاصل من جزئيه فالمراد انه لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة والصورة قصدنا نحو
تلك المادة وقلنا تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة او ان كان لها مادة لكنه ينتهي الامر في الاخير
الى مادة لا مادة لها اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها ولما قوله والاعراض وجودها في
موضوعها فقوة فسادها وحدوثها في موضوعها لم يجتمع فيها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا
الكلام ان يكون جوابا عن سؤال يذكر على الحجة المذكورة اولا وذلك السؤال هو انكم ادعيتم ان البسيط
لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور والاعراض فانها بسايط مع انها قابلة للفساد واجاب عنه بان
الشيء الذي يكون حالا في محل يجوز عليه الفساد لان قوة فساده موجودة في ذلك المحل واما النفس

الناطقة فهي من البسايط الغنية عن المحل فظهر الفرق واما قوله واذا كان كذلك لم يكن اعمالها
في الغشها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال واما الشيء
نعني به الشيء الذي لا يكون كالنفس الناطقة في البساطة وعدم الحلول في المحل لا يكون قابلا للفساد
بل يبقى بعد حدوثها واجبة الوجود لوجوب عللها واجبة البقاء لوجوب بقاء عللها المسألة
الثالثة في الاتحاد وتقريرها اربعة فصول وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي ذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت
شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت في حد ذاتها كما كانت قبل
الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شيء وان لم تبق حالها اما الذات او صفة من الصفات فان
كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدوثا لشيء وعدما لشيء آخر وان كان الثاني لم يكن ذلك ايضا اتحادا
بل هناك ذات باقية في الاحوال كلها وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة اخرى وزالت
الاولى وليس ذلك من الاتحاد في شيء واعلم ان الشيخ قد اختار في كتاب المبدأ والمعاد حين
ما حاول اقامة الدلالة على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا
عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية زيادة تبصرة وايضا اذا عقل ا ثم عقلت ب اتكون
كما كان عند ما عقل آ بعينه هي هي بعينه الاولى ولكن في صورة اخرى ويعرض هذا انها اذا
عقلت شيئا واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا واتحدت ايضا بالصورة الثانية فالشيء الحاصل
عند اتحاده بالصورة الاولى هل بقي عند الاتحاد بالصورة الثانية او ما بقي وحينئذ يعود التقسيم
المذكور فيه بعينه وهم وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت
شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصال بالعقل الفعال تفسير القائلون بالاتحاد قد يعترفون بان النفس
الناطقة انما تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال
حتى تصير النفس حال صيرورتها عاقلة مستفادا للعقل العقل الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه
الاول وبوجه آخر يخصه وهو ان النفس اما ان يتحد ببعض اجزاء العقل الفعال دون غيره
وذلك يقتضي كون العقل الفعال منقسما وهو محال او يتحد بكله فيلزم ان تصير النفس عالمة بكل
المعقولات وهو باطل واما الحكاية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان يعرف ان
القائل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب طول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة ولا شك ان
الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لا يكون الا فاسدا اشارة اعلم ان قول القائل
ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة تفسير الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على
امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق اعلم ان قول القائل صار الشيء شيئا آخر يطلق على معان [illegible]

صحيحان والثالث فاسد اما الصحيحان فاحدهما ان يكون هناك ذات موجودة بصفة ثم تطرأ عليها
صفة اخرى وتزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء نارا والثاني ان يتركب منه ومن غيره
شيء ثالث كما يقال صار الغزل كرباسا والخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان صحيحان واما الثالث
فهو ان يصير احد الشيئين عين الاخر فهذا باطل محال والبرهان عليه ان الشيء اذا اتحد بشيء اخر فهما في
هذه الحالة اما ان يكونا موجودين او معدومين او احدهما موجود والاخر معدوم فان كانا موجودين
لم يتحد احدهما بالثاني وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحدا بل عدما وحصل شيء ثالث وان كان
احدهما موجودا والاخر معدوما لم يتحدا ايضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم فظهر ان
القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة الكتاب فهي واضحة الدلالة على ابطال احد هذه
الاقسام الثلاثة فانها مختلة جدا ولعل الوقوف على الغرض لا حاجة الى ذلك فقد ظهر لك
من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة بنفسه لما ابطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل
شيئا غيره فان تعقله لذلك الشيء يكون صورة حالة فيه والمراد من الحالات العقلية تلك التعقلات والعلوم
المسئلة الرابعة في اقسام التعقلات واحكامها وفيها فصلان تقسيم الصور العقلية
قد يكون يوجد التقسيم العقل على قسمين احدهما ما يكون حاصلا من المعقول كعلمنا بالسماء
فانه انما يحصل بعد ان ادركناها في الخارج ويسمى هذا القسم بالعقل الانفعالي والثاني ان يكون
متقدما عليه مثل المهندس يتخيل في عقله صورة الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصورة
ويسمى ذلك بالعقل الفعلي ويجب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثاني ومعناه
انه يجب ان يكون علم الباري تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مستفادا من
غيره وهو محال بقسميه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من … العقل الفعلي
العقل الفعلي والانفعالي ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون للشيء من غيره والى ما يكون له من
ذاته ولولا هذا القسم الثاني لافتقر كل واحد الى الاخر لا الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب
الوجود عالم بالاشياء علما فعليا وجب ان يكون ذلك لذاته لا لغيره المسئلة الخامسة
في كيفية علم الله تعالى بذاته وبالكليات اشارة … واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
… للقاعدة … الابواب السابقة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والان نريد ان
نبحث عن كيفية حصول تلك العالمية فنقول … هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لا بد
وان يكون حاصلا له بذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته ثم انه اذا علم ذاته وذاته علة
لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونه علة لما بعده واذا علم ذلك علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه
بمعلوله علمه بسائر المعلولات التي تترتب عليه طولا او عرضا اما طولا فكالعقول التي طولها

منها علة للعقل الذي تحته واما عرضا فكما اذا صدر بسيطان او اكثر عن علة واحدة كما قال انه
يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا ولقائل ان يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بمعلوله
فانه لكم اما ان تقولوا ان علمه تعالى بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله
او تقولوا ان علمه تعالى بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول يقتضي علمه بذلك المعلول والاول ممنوع
لم قلتم ان علمه بذاته المخصوصة التي من جملة لواحقها واعتباراتها كونها علة لذلك المعلول يقتضي
العلم بذلك المعلول وظاهر ان هذه المقدمة ليست بديهية بل لا بد فيها من الدلالة واتم ما ذكرتم
الدلالة عليها واما الثاني فباطل لان علمه تعالى بان ذاته علة للشيء الفلاني علم باضافة مخصوصة
من ذاته ومن ذلك الشيء والعلم بالاضافة الى الشيء الاخر مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين فلو كان
العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال اشارة ادراك
الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء الادراك … مراتب العلوم فانه في المرتبة
الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بما بعده على ما مر تقريره المرتبة
الثانية علم العقول بعللها ومعلولاتها اما علمها بعللها فليس ذلك حاصلا من ذواتها بل من عللها الا ان
الفلاسفة زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلة
فاجاب … الاول فقالوا علم الباري تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان ذاته علة لغيره والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول … الثاني قالوا ان علم العقول بعللها غير لازم لها لذواتها
لو فاض عليها من عللها وسر هذا الفرق على ما نبين هو ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة
للمعلول المخصوص فلا جرم متى عرفت العلة بعينها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك المعلول
فاما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الا لامكانه والامكان لا يحوج الى تلك العلة المعينة والا لافتقر
كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لا يحوج الا الى مطلق العلة والمرجح واما
تعين العلة فلا يكون الا من جانب العلة بمعنى انه لما حصلت تلك العلة وهي لذاتها موجبة لهذا المعلول
استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول يلزم من علمه
بذاته علمه بكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته فاما
تعين العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لا جرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلته المعينة فظهر
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة ويجب ان علم العقول بعللها ليس لها من ذواتها
واما علمها بمعلولاتها فلها ذلك من ذواتها … ان يقول هذا لا يستقيم على اصولكم لانكم
… كل عقل اعتبارات ثلاثة وجوبه بغيره ووجوده وامكانه ثم اسندتم الى هذه الثلاثة عقلا ونفسا
وفلكا فاذا زعمتم ان علم العقل بالمعلول مستفاد من … ان يستوي في العقل … العلة

اعتبارا رابعا لتكون مستندا لذلك المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم انما تحصل فيها عن
فيض العقول ولكن تلك العلوم غير ازلية بل حادثة حاصلة بسبب استعدادات مختلفة المبادي والمناسبات
ولنرجع الى التفسير اما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته افضل المناسبات انما يكون الشي
مدركا ومدركا فالمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قابل لتلك الصور وفاعل لها وهو رجوع
عن قولهم في امثالهم واما قوله وتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده من
ذاته فالمراد منه ما ذكرنا من ان ادراك العقل لما هو له اول اي لعلته باشراق الاول ولما ادركه
لما بعده اي لمعلوله انتهى من ذاته واما قوله وبعدها الادراكات النفسانية التي هي نقش ورشم عن طابع
عقلي متبدد المبادي والمناسبات فالمراد منه ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا ورشما لانها
امور حادثة فهي كالنقوش الطارية على اللوح تارة والزايلة عنه اخرى وهم ونقش [illegible] ولقايل ان
يقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل فالتفسير فيه سؤال صعب وهو [illegible] ان الله تعالى يعلم
جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل في ذاته صور المعلومات
باسرها ثم ان زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فلا بد وان يكون ذاته تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية
وحاصل جوابه انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه محذور لان الدلالة انما دلت على تنزيه ذات الله تعالى
عن الكثرة فاما انه لا يكون من لوازمه كثرة فذلك مما لم يقم به الدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء
من لوازم علمه بذاته فيكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالاشياء كثرة من لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب
كثرة في الملزوم فان الوحدة التي هي ابعد الاشياء عن طباع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية مثل كونها
نصفا للاثنين وثلثا للثلاثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال بعد ذلك فالاول يعرض له كثرة
لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسما لكن لا تاثير لها في وحدانية ذاته
واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب الفلاسفة في مسئلتين من امهات المسائل احداهما
ان المشهور من مذهبهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وههنا اعترف بان المؤثر في تلك الصور
العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط ههنا كان قابلا وفاعلا وثانيهما ان المشهور من
مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وههنا اعترف بان لله تعالى كثرة
لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية وكيف يمكنه
ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول
صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان مذهبه ان الصور الحاصلة عند العقل
مساوية لماهية المعقول والمساوي للجواهر جواهر والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون
مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفة [illegible] تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية والله الموفق

الم

المسئلة السادسة في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة واعلم ان الجزئيات قد يعلم
على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به وقد يعلم ايضا على وجه يلزم ذلك والشيخ تكلم اولا في تحقيق
كل واحد من هذين النوعين ثم استعمل في احدهما واشار الى الاخر اشارة الا اشارة الخفية فقد
يعقل كما يعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه يتخصص بها الحركات اذا عقلت باسبابها عقلت
كلية ولا يتغير تلك التعقلات عند تغير تلك الحركات فان من عقل من ذاته انه [illegible] في الشي الفلاني
وان ذلك الشي يقتضي حركة الفلك والكوكب وان حركته يقتضي وصوله الى الموضع الفلاني حال ما يكون
الارض حايلة بينه وبين الشمس وانه متى كان كذلك حصل الخسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد كذا
حصل له كذا بعد كذا واذا وصل الى حد كذا حصل تمام الانجلاء فبهذا الطريق يعقل جميع الحركات
على جميع تفاصيلها واحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يتغير بتغير المعلوم فان جميع العلوم
حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبعده واما العلم بان هذا الكسوف حصل الان او مضى او سيحصل
فانه يجب ان يتغير عند تغير جميع المعلومات فقد ظهر ان الجزئي كيف يعلم على وجه لا يتغير العلم عند تغير
المعلوم وكيف يعلم على وجه يجب ان يتغير عند تغيره واعلم ان الفاظ الكتاب ظاهرة الدلالة وهو ان
العاقل ان [illegible] كون القمر في موضع كذا الى اخره فان المراد منه ان من عقل انه يكون من كون القمر
في موضع كذا ومن كونه في موضع كذا خسوف جزئي كان هذا العقل امرا ثابتا قبل الخسوف
ومعه وبعده وقوله من زمان او الى كاين محدود الفاظ ليس فيها كثير فايدة ولو حذفوها
لاستقام الكلام جدا فلعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها [illegible] واشارة قد يعبر
الصفات للاشياء على وجوه منها مثله ان يسود الذي كان ابيض التفسير لما بين الشيخ ان
العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة او غير حاصلة الان واجب التغير عند تغيرها واراد
ان يحتج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة اتصافه تعالى بهذا النوع من العلوم حكم اولا
في اقسام التغيرات واصنافها فذكر انها على ثلثة اوجه وتقريره ان الصفات الثبوتية اما ان تكون
صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض او صفات هي مجرد اضافات ككون الانسان
يمينا وشمالا او صفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفة التي
لا يلزم من تغير ما لها من الاضافة تغيرها والاخر ما يلزم من تغير ما لها من الاضافة تغيرها اما
الاول فهو مثل ان يكون الشي قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يبطل كونه قادرا على
تحريكه فيبطل تلك الاضافة ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة
واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي وهو تحريك الجسم فالقادر يكون كون ذلك الجسم زيدا او عمرا معينين
من تعلق القدرة بلا لان المعتبر فيها ان يكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك هذا الجسم وهذا حاصل

سواء وجد هذا الجسم او عدم واما الثاني فمثل العلم بعدم الشيء حال عدمه والعلم بوجوده حال
وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذي يدل عليه امور الاول وهو ان العلم بعدم
الشيء مخالف للعلم بوجوده وغير قائم مقامه الا انه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده او بالعكس
لكان ذلك جهلا واما اذا وجد العلم بعدمه حال عدمه وبوجوده حال وجوده فانه لا يكون
جهلا بل يكون علما ولولا ان العلم بعدم الشيء مخالف للعلم بوجوده والا لقام كل واحد مقام الاخر
ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كما ان العلم بعدمه حال عدمه علما ولما لم يكن كذلك
علمنا ما ذكرناه والثاني وهو ان من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فان هذا العلم لا يكفيه
في العلم بدخوله في الدار عند دخوله فيها لانه لو كان في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار
الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون عالما بانه
اذا جاء الغد دخل زيد الدار كافيا في حصول العلم بانه قد دخلها الآن بل متى انضم الى ذلك
العلم علم اخر وهو انه جاء الغد فحينئذ يتولد من مجموع العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا
دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكفه ان يكون عالما بجزئي
بل يكون العلم بالشيء علما مستانفا يلزمها اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة
مستقلة غير العلم بالمقدمتين غير هيئة تجمعهما [illegible] ما ادعينا من وجوب تغير هذا النوع عند
تغير المعلوم ثم لما اطنب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال فالشيء موصوفا بالتغير لم يجز ان يعرض
له تبدل بحسب القسم الاول والحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات
بعيدة لا تؤثر في الذات معناه ان التغير في القسم الاول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض
وفي القسم الثالث وهو كالعلم محال واما في القسم الثاني وهو كالقدرة والتغير فيما لها من الاضافات
جائز لان المتغير هناك ليس الا مجرد الاضافة لا نفس الصفة التي هي القدرة هذا حاصل الكلام
ولقائل ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة في الخارج فاذا جوزتم التغير في الاضافات
العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم ان يحدث في ذاته صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد
وجودها ايضا واذا جوزتم ذلك ههنا فلم لا يجوز مثله في الصفات الحقيقية واي دليل يدل
على الفرق بينهما لم نقف له على [illegible] على ان التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم
ان العلم من الصفات الحقيقية فانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والذي يعتقدونه
من انه [illegible] مساوية للمعلوم في العالم فقد ابطلناه [illegible] فهو مقنع واذا كان كذلك كان التغير في العلم
تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع في قولهم العلم بالجزئيات يجب
تغيره بتغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان يساعد على وجوب التغير لكن يزعم ان

العلم

العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى
فلم لا يجوز ايضا التغير في هذه الاضافة وتحقيقه وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة
المسماة بالعلم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم فالعلم بان زيدا دخل الدار موجب ذات الله تعالى
لنفسه لكن بشرط ان يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فزال المشروط وهو ذلك
العلم وحدث بشرط علم اخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الاخر وما ذكره الفلاسفة في
استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرناه في سائر الكتب واعترضنا عليه واذا كان كذلك سقط
تشنيعهم على القدح في علم الله تعالى بالجزئيات [illegible] قال الشيخ كونك تعقلها [illegible] الا اضافة محضة
التفسير لما ذكر الاقسام الثلاثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التي
هي مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء يمنة ويسرة او زعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه
عالما وقادرا فهي صفات يتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا
ان العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة واما ان يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة
فكلام الشيخ وما اقام على صحة دعواه برهانا ولا بد منه [illegible] قال واجب الوجود يجب
ان يكون علمه بالجزئيات [illegible] لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف يعلم حتى يلزم التغير وكيف
يعلم حتى لا يلزم التغير وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا صرح في هذا الفصل بالشيء
فقال يجب ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا متغيرا ويجب ان يكون عالما بها على الوجه الثاني
الذي لا يتغير بتغير الزمان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه ما
لم يجب وجوده عن ذلك المرجح لا يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى واجب الوجود وثبت
انه لا واجب الا واحد فاذن جميع الممكنات مستندة الى الباري تعالى وقد عرفت ان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات على اقصى ما لها من التفاصيل
وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات المذكورة واما القضاء والقدر اللذان اوردهما
ههنا فنعني بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفصيل
والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا لان نسبتها
النسبة الى المعلول تجري مجرى تفصيل الجملة وهو القدر والله الموفق المسئلة السابعة
في شرح عنايته تعالى [illegible] فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل [illegible] اعلم انه
في النمط السادس لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو ان يفعل
الفاعل فعلا لنفع يرجع الى غيره وهذا التفسير انما يتوجه القدح في كونه تعالى مختارا لا جرم
احتاج الى تفسير العناية والان انما [illegible] في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك الذي

المعارف ما لا يستر اخفاؤها مع القدح في العلم بالحركات الاجرام اعاد تقرير العبارة مرة
اخرى والتقرير الذي ذكره هنا هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت اصلا فلا فائدة في الاعادة
المسألة الثامنة في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي اشارة الامور الممكنة في الوجود
التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام فيه مبني على تقديم تقسيم وهو
ان يقول الموجود اما ان يكون خيرا محضا او الخيرية غالبة فيه او الخير فيه والشر فيه متساويان
او الشرية غالبة فيه او يكون شرا محضا فهذه اقسام خمسة لا مزيد عليها اما القسم الاول فان الحكمة
الالهية التي هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود تقتضي حصوله واما القسم الثاني فان الحكمة
تقتضي حصوله لانه لو لم يحصل لاندفعت الخيرات الغالبة فاذن في حصوله مفسدة قليلة وخير
كثير وفي عدم حصوله عكس ذلك وتحمل ادنى المفسدتين لدفع اعلاهما من مقتضيات الحكمة
وهو المراد من قولهم ان في ان لا يوجد الخير الكثير تحرزا عن الشر القليل شرا كثيرا ومثال
هذا القسم النار فانها لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي
منشأ لمنافع عظيمة الا ويكون بحيث قد يتأذى في بعض احوالها الى ان يحترق بها حيوان
والانسان لا يمكن دخوله في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه
الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطأ في الحساب النظري او العملية يكون سببا للضرر في
المعاد واما الاقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة الا انا اذا تأملنا في احوال هذا العالم
وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة اعم واتم واكثر واذا عرفت ذلك
ظهر ان الشر داخل في القضاء الالهي بالعرض يعني ان الامور التي كانت الخيرية غالبة عليها لما
كانت مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لا جرم وجدت تلك الشرور القليلة اللازمة لها ولولا
كونها لازمة لتلك الخيرات والا لما وجدت ولقائل ان يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسألة
ساقط عندكم على حسب اصولكم فيكون خوضكم فيه من الفضول وانما قلنا ان البحث عنها
ساقط عنكم على حسب اصولكم لان البحث عن هذه المسألة لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم
مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين وانتم لا تقولون بواحد من هذين الاصلين فاما انه لا
بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا
كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا
لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون مصدرا لما صدر عنه لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذاك
لان جوابه هو انما وجدت هذه الافعال عنه لان ذاته تعالى كانت موجبة لها لذاته وكان يستحيل
في العقل عدم صدورها عنه فحينئذ كانت تلك الافعال خيرات محضة او شرورا محضة واما

انه

انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لانا سنبين انه لو قلنا بذلك كان الكل حسنا صوابا
من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال ان يقال الجور من الله تعالى فعل الشر
وبهذا يكون فاعلا للخير فثبت ان هذا البحث لا يستقيم الا على قول المعتزلة من الاصليين وهم المعتزلة
اما الذين ينكرونهما كان هذا البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه فضولا وللفلاسفة ان يقولوا
غرضنا من هذا البحث امران احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى من اي الاقسام الخمسة المذكورة
اي المقصود ان نعلم ان المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة او ممتزجة والثاني ان عندنا
علم الله تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام فبينا ان النظام الاكمل كيف هو حتى
عرفنا ان ذلك داخل في الوجود ليس يزول عنا هذا المقام ولكن التقسيم الذي عليه بنا قاعدة
الباب بناء على تصور ماهية الخير والشر فيجب اولا ان نبحث عن ذلك فنقول اشتهر في السنة
الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل
ان قالوا انا نحكم على القتل بانه شر لكنا اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية عما فيه من الامور
العدمية وجدنا الشرية ليست الا العدميات فانا اذا نظرنا الى كون القاتل متمكنا من القتل
فذاك خير لان القدرة من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان
كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك خيرا فانه لو كان
خاسيا لا متأثرا عن السكين كان ذلك شرا فاما اذا نظرنا الى فوات حياة المقتول والى تفرق
اتصال بدنه وحرمانه شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير هو الموجود والشر
هو العدم واعلم ان هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال الخير وجود والشر عدم اما ان يكون
غرضه منه تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم وحينئذ لا حاجة به في ذلك الى الاستدلال
والاحتجاج لان لكل احد ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان كان غرضه منه ان يحكم على الخير
بانه لا بد وان يكون موجودا وعلى الشر بانه لا بد وان يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية موضوعها
الخير ومحمولها الوجود فهذا انما يتأتى بعد تصور ماهية الخير والشر وكلامنا الان فيه فبان
الذي ذكروه غير جيد ثم نقول لا بد من النزول عن هذا المقام فهو يعول على مجرد المثال وقد عرف
انه لا يفيد اليقين واعلم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور الا الالم
او ما يكون موجبا اليه ثم ان العلم الضروري حاصل بان الالم امر وجودي والاختلاف فيه بين
العقلاء بل من الناس من زعم ان اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها امرا عدميا لكن الاختلاف
بينهم في كون الالم امرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر ان الذي يعنيه الناس بلفظ الشر [illegible]
وجودي واما الخير فقد يطلق على عدم الالم فيقال [illegible] الذي يكون فيه سلامة انه خير

وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فلنترك الكلام في العبارات ونقول الجواب
لا يخلو عن احد امور ثلاثة اما ان يكون في اللذة او في الالم او يكون خاليا عنهما اما اللذة فمن الناس
من انكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازي فانه زعم انه لا معنى لها الا زوال الالم فاللذة التي
نجدها عند الاكل لا معنى لها الا زوال الم الجوع واللذة التي نجدها عند الشرب لا معنى لها الا
زوال الم العطش ولذلك فانه متى كان الجوع والعطش اشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب
اقوى وكذا اللذة الحاصلة في الصيف من الجلوس في الهوا البارد وفي الشتا في الهوا الحار
دفع الم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من
الجماع انما كانت لدفع الفضلة المؤذية واما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمين فقد اتفقوا على
ابطال هذا القول بوجوه اولها ان العدم يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة امرا
عدميا لما كانت لذة اقوى من لذة اخرى وثانيها انا قد نلتذ بادراك صورة او صوت نحدسهما قبل ان
نخطر ببالنا وجودهما حتى يقال ان الالتذاذ لدفع الم الشوق ففي هذه الصورة قد حصلت اللذة
من غير زوال الم وكذلك نلتذ بمشاهدة بعض الاشخاص ولا نلتفت بعد الى المحبة حتى يقال اللذة
خروج عن المولم وثالثها انه كان يلزم ان لا يحسن من العقلا عند ضعف شهواتهم ان يتداووا
بالادوية الكريهة ليلتذوا بالاطعمة لانهم ينزلون منزلة من يجرح نفسه لاجل ان يلتذ بترك تجديدها
في الحالة الثانية فهذا ما قيل في ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود
من الخلق اما التعريض للذات او للآلام او للذات وللآلام فاما التعريض للذات فان قلنا بقول
ابن زكريا ظهر فساده وان اعترفنا بكونها امرا ثبوتيا لكنا اذا تاملنا وجدنا اللذة قليلة جدا
بل الغالب على الخلق اما الالم او دفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا بقا البدن خاليا عن الالم
والمرض يعالج بالصحة لتزيله فهو مكاره الا ان اللذة حالة وجدانية فادام لم نجدها من النفس استكمالا دائما
وجودها وسيأتي لذلك مزيد تقرير في النمط الثامن ان شا الله تعالى وايضا فالسلامة عن المؤذيات
الداخلة والخارجة لا معنى لها الا عدم الالم او عدم ما يؤدي الى الالم وايضا استفادة
اسباب المعيشة من الدار والعقار والمال والجاه ليست الا وسائل الى دفع الالام المتوقعة واما
اللذات الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس في الهوا الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل ذلك يرجع
الى دفع الم الجوع والعطش واذى الحر والبرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يترجح طعام على
طعام بل وجب على اخرى لانه لما كان الغرض من الاكل دفع الم الجوع والم الفضلة المخصوصة وذلك
حاصل بالكل وجب كون الكل سواء وكما انه لما كان الغرض من الاصطلا دفع الم البرد لا جرم لم يترجح
نار على نار لانا نقول هذا باطل لاحتمال ان يكون السبب في ترجيح طعام على طعام لغرا اشتراكهما
فيما

في ازالة الجوع كون الطعام المكروه مولما بطعمه او برائحته او بشكله او بغثاثته او لان كثرة
تناوله اورثت الملالة والطعام المطلوب موصوف باضداد هذه الصفات فلا جرم يرجح طعام على
طعام ومنكوحة على منكوحة فتقرر بهذا ان الغالب على احوال الخلق اما الالم واما دفع الالم
وان اللذة الحاصلة بكيفية وجودية زائدة على زوال الالم ليست الا في صور نادرة جدا كالعلم
في الحس بما عندنا قوة من الالتذاذ بصورة او صوت ما عرف وجودها قبل ادراكهما ومثل
ما يشبه ذلك واما الالام فكثيرة جدا وان كان بعضها في غاية القوة كالامراض وبعضها ضعيف
وهي الامور التي لا ينفك الانسان في اكثر اوقاته عنها كالغموم والهموم والخوف والوجل والحيا
والغضب والالام الحاصلة عند الجوع والعطش وشم الروائح الكريهة ورؤية الثقلا ومشاهدة
المكاره والاشتغال بالمكاسب والخوف وايذا الذباب والبق والنمل والقمل الى سائر الامور
التي لا يمكن حصرها وضبطها لكثرتها فقد ثبت ان الالام غالبة واللذات مغلوبة فلو كان
المقصود من الخلق والايجاد تلك اللذات القليلة مع علم الخالق تعالى بحصول الالام الكثيرة كان
ذلك التزاما للشر الغالب لاجل خير مغلوب فظهر ان الذي ذكروه من ان الغالب على هذا العالم
الخير باطل لا يقال المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر لانا نقول هذا ضعيف لان الصحة
قد بينا انها حالة عدمية وهي بقا الانسان خاليا عن اللذة والالم وليس الا كلامنا فيه واما
ان قيل المقصود من خلق الانسان وسائر الحيوانات تعريضها للالام فهذا هو الشر المحض ولم
يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود منه ان يكون معرضا للذة والالم فنقول ان هذا لا يصلح
داعيا الى الخلق والايجاد لان التقاعد على العدم الصرف لذلك بل ذلك اولى لانه لما لا يصل اليه
ذلك الخير القليل فلذلك لا يصل اليه الشر الغالب وكان التقاعد على العدم اولى وهذا عند المنصفين
ترى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى العالم سؤال باطل وهو باطل
لانه تعالى خلق العالم لذاته لا لعلة فنقول حينئذ لم الان قد اعترفتم بحقيقة مذهبكم وهو انه تعالى
موثر لذاته فلا يجوز ان يقال لم حصل الشر في مخلوقاته لان ما بالذات لا يجوز تعليله فعليه فعله حينئذ
يظهر ما ذكرناه اولا من ان خوضهم في هذه المسئلة من الفضول الاعلى الا وليس المقصود منه واما
القائلون بالفاعل المختار فمنهم من انكر الحسن والقبح العقليين وقال كل ما يفعله الله تعالى فهو حسن
وصواب فانقطع هذا البحث عنه واما المعترفون بذلك وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من
الخلق التعريض للمنافع والانصاف انه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض للذات دنيوية فانها بالنسبة
الى الالام كالقطرة في البحر على ما مر تقريره بل الاولى ان يجعل المقصود التعريض لمنافع الاخروية
قال مصنف الكتاب محمد عمر تجاوز الله عنه وانا اقول من الله علي بالسلامة في اكثر الاحوال

حتى كنت مما ادعى الاكثر في ذلك اذا رجعنا الى الحقيقة وقابلنا اللذات الحسية بتلك الالوف
الامور العدمية بالآلام الكلية والخفية كما عددناها وجدنا اللذات حقيرة في جنب الآلام واذا
كان الامر كذلك فكيف تكون شيء هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام من عوارضها ولولا ما في خواص
اللذات العظيمة الاخروية والالكان العدم المستمر اولى وهو وسيلته ولعلك تقول اكثر الناس
الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب لتفسير الغرض من هذا السؤال القدح فيما ذكرتم
ان الخير غالب وتقريره انا نرى الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالبا على الخلق وكل ذلك شرور
لانها اسباب العقاب وعلى هذا التقدير الشر غالب ثم اجاب عنه بانه كما ان احوال الابدان في
الجمال والصحة على اقسام ثلاثة احدها الفائق في الجمال والصحة والثاني المتوسط والثالث القبيح
والمريض والاول والثاني يتالان من السعادة العاجلة حظا وافرا او قصدا او يكونان من اهل
السلامة فكذا احوال النفس في معادها ثلاثة احدها الغاية في كمال العلم وحسن الخلق والثاني
الخالي عن العقائد الجهلية والباطلة والاخلاق الخسيسة والردية والثالث الموصوف بالاعتقادات
الباطلة والاخلاق الردية فالقسم الاول نال السعادة العظمى والقسم الثاني فهو من اهل السلامة
ونال حظا من الخير لسلامته والقسم الثالث فهو صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين
نادر والوسط كاسر غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة الغلبة ولقائل
ان يقول اما ان يقولوا ان المتوسط من اهل السعادة او من اهل السلامة والاول مكابرة لان الثاني
المتوسط في الصحة والمال والجمال غير غالب على عدم لوايتهم على ما ساه وان كانت غالبة على الاعم
والثاني مسلم لكنه يخرج منه ان السلامة غالبة لكن السلامة لا تصلح داعيا الى الخلق لانها صفة
عدمية على ما سماه وانما السعادة مغلوبة والمغلوب لا يصلح داعيا الى الخلق والايجاد فبطل ما
ذكرتموه ثم ليس يرد لنا عن هذا المقام لكنكم ذكرتم ان احوال النفوس في العقائد والاخلاق ثلاثة
طرفان وواسطة وذكرتم ان الواسطة هي الغالبة فان عنيتم به ان الواسطة في العقائد هي الغالبة
اي النفوس الخالية عن الحق والباطل اكثر من النفوس المتقنة فهذا مسلم لان اكثر الخلق عوام وان
عنيتم ان الواسطة في الاخلاق هي الغالبة فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفوسهم
مستغرقة في محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب بل الغضبان اعني النفوس الفاضلة
في الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الردية في الاخلاق كالقطرة في البحر وكيف يقال
الغالب اهل السلامة واعلم ان جواب هذا السؤال سيأتي في الفصل الذي بعد ذلك تنبيه
لا تعتقد عندك ان السعادة في الاخرة للنفوس نوع واحد الشرح لما ذكر ان المتوسط في العقائد
والاخلاق اعني النفوس الخالية عنهما هو الغالب وحينئذ ربما خطر ببال الانسان ان سبيل السعادة

الاخروية

الأخروية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها نصيب من السعادة فيكون الغالب على النفوس
ان يكون معطلة لا يكون من وجودها وعدمها فرق وايضا فالغالب على الخلق الاخلاق الردية وذلك
سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ما قررناه في الفصل المتقدم فذكر في هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات
فقال لا تعتقد عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا تعتقد عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال
في العلم فالمراد منه انه لا ينبغي ان يجزم الانسان بان السعادة في الاخرة نوع واحد وانه لا يمكن اكتساب
ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا لا يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو
الجواب عن السؤال الاول واما قوله ولا تعتقد عندك ان تفاريق الخطايا بالكلية تقطع النجاة بل انما يهلك
الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما تعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل
اشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين احدهما ان الذي يقتضي
العذاب المخلد هو العقائد الردية واما الاخلاق الردية فانها توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب
بعد ذلك وتتخلص تلك النفوس الى سعيه من رحمة الله فاذا قابلنا ما وصل اليها من العذاب المنقطع
الذي يحصل اولا بالسعادة الابدية الحاصلة بالمآلات العلية للسعادة وثانيهما انه ليس كل خلق
ردي فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردي الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن من النفس تمكنا
بالغا والاستكمال ان ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح بتكه اي قطعه فقوله بالكلية تقطع
النجاة اي قاطعة لها واما قوله والضرب الذي يحصل النجاة وقفا على عدد محصور من اهل الجهل
والخطايا مصرفا الى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد ان من اعتقد ان الناجي ليس الا من عرف
الحق بالبراهين وكان نقيا عن الآثام والاوزار كما تقوله المعتزلة بلوم ان يكون اهل النجاة يوم
القيامة في غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة واصحاب السعادة
والنفوس التي باشرت الآثام ايضا يتخلصون ايضا الى السعادة وحينئذ يكون القلة لاهل النجاة
وهم وتنبيه ولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن مخلوط الشر فيكون جوابك التقرير
هذا سؤال بان على القاعدة المذكورة في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وهو انه تعالى لم يترك
الخير الكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذي يمكن ان يكون خيرا محضا هو القسم الاول
وذلك قد وجد وبقي في التقسيم قسم اخر وهو الذي لا ينفك عن شر ما البتة ولكن خيره غالب على
شره فهذا القسم لو ترك مخافة من الشر لما كان هذا القسم بل صار من القسم الاول لكنا قد بينا
ان هذا القسم الثاني يجب في الحكمة ايجاده ولا يليق بالجواد اهماله وهو وتنبيه ولعلك تقول ان
كان القدر حلم العقاب فما الجواب التفسير قال صاحب الصحاح تعالى لا يليق لفظ فلان
اي لا يشطر اليه ثم يقول السؤال ظاهر وجوابه اذا كان الخير من قضاء الله وقدره فلا يليق بالانسان

فاعلاً لشيء من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه واجاب عنه من وجهين احدهما الجواب المستقيم
على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا
فانه لما اكتسب العقائد الباطلة والاخلاق الردية وهي الاشياء توجب العذاب عند انقطاع العقائد
النفس عن البدن لا جرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه لازم للتدبيرات
الردية السالفة وثانيهما ان يقول ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا الثاني لا يمنع القول
بالفاعل المختار والفلاسفة القائلون به وهذا هو المراد من قوله واما ان يكون على جهة اخرى من
سياسة من خارج يحدث اخرى ثم انه قرر الجواب ثانيا على الاصل وقال الوجه في حسنه انه كان يجب
ان يكون التخويف موجودا فيما بيننا لانه لولا خوف العقاب لما انزجر الخلق عن القبائح والتصديق
مؤكد للتخويف فلهذا الغرض حسن منه تعالى فعل التعذيب لانه وان كان ذلك مضرة لاولئك الشخص لكنه منفعة
لاكثر الخلق وكأنه يحسن افساد الجزء لاصلاح الكل كما في قطع عضو ليبقى كل البدن سليما فكذلك يحسن
تعذيب اشخاص قليلة لسلامة الاكثرين لان نسبة الجزئي الى الكلي نسبة الجزء الى الكل ولقائل ان يقول هذا
الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبني على انه لا بد من التخويف لكن كما تعالى ان كان
القدر فلم العقاب فكذلك تعالى ان كان القدر فلم التخويف واذا كان الكلام بالنفي والاثبات في
الموضعين واحدا لم يجعل احدهما مقدمة في تقرير الآخر وثانيهما وهو ان هذا انما يستقيم لو كان
المعذبون اقل من الناجين لكن الحال على مذهب المسلمين اكثر من الناجين فان اهل الاسلام اقل من الكفار
مع ان الكفار كلهم هالكون فان انكر ذلك فهذا خلاف قول ائمة الاسلام مع انه عرضه من هذا الجواب
ليس الا تسلية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لان
العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال واما ما ذكره
من حديث الظلم والعدل الى آخره فالمراد منه القدح في اصول المعتزلة في الحسن والقبح والوجوب على
الله تعالى وقد عرفتها في المنطق ان ابطال هذه المقدمات غير اولية بل محتاجة الى البراهين وبالله التوفيق
والعصمة النمط الثامن في البهجة والسعادة وفيه سبع مسائل المسألة الاولى في بيان
ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الظاهرة واعلم ان الشيخ كأنه ادعى الضرورة في اثبات
انهم وراء اللذات الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط بين ان اللذات الخيالية والوهمية
اقوى من الحسية الخارجية وفي الفصل الثاني بين ان اللذة العقلية اقوى من اللذات الحسية الخارجية
وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية العصرية
... الغالب على اوهام الاكثرين ان اللذات القوية هي الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات اصلا ومنهم
من ... ولكنه يقول انها ضعيفة واما الشيخ ان اللذات الحسية والشيخ ابطل قولهم في هذا
الفصل

الفصل وبين ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالاول ان اقوى اللذات
الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك الطعام والشراب طلبا للذة الغلبة في النرد
والشطرنج ولولا ان هذه اللذة اقوى من تلك والا لما رجحها على تلك الثاني وهو ان الانسان
قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من يحتشمه ولولا ان مراعاة الحشمة الذ والا لما رجحها الثالث
وهو ان الانسان ربما احتاج الى الطعام او الشراب حاجة شديدة ثم انه يؤثر غيره على نفسه فيه
ولولا ان لذة الايثار اتم والا لما كان كذلك الرابع وهو ان الانسان اذا كان كبير النفس فانه يقاسي
الم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت عند مناجزة المبارزين وربما حارب
الواحد مع جمع عظيم ليقطع بانه لا يحوم ... وكل ذلك لان لذة الحمد اتم عنده من لذة الحياة او لانه
يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلاجل الرغبة في ذلك لا يبالي
بالموت ويستحقر الحياة فعرفنا ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الحسية ولما بين ذلك في الانسان
بين انه غير مختص به بل هو حاصل ايضا في سائر الحيوانات وذكر منها صورتين الاولى ان من
كلاب الصيد ما تصطاد على الجوع ثم تمسك الصيد على صاحبه وربما حملته اليه والثانية ان المرضعة
من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كان خوفها في دفع العدو عنه اشد من خوفها في
دفع العدو عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من الظاهرة وان لم تكن
عقلية فما ظنك بالعقليات واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعي قال صاحب الصحاح العطلاك
والدهم العدد الكثير وتعالى امطيناها اي اخذناها مطايا بالركب فلا نسعى لما ان
نسمع الى قول من يقول لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب لما ... في الفصل المتقدم
ان اللذة الباطنة اقوى اشبه في هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى واحتج عليه بان الحال التي
للملائكة لاشك انها ابهج والذ من التي للبهائم وذلك يقتضي ان تكون اللذة العقلية اقوى واعلم انه
لاشك في ان هذا الوجه اقناعي خطابي جدا المسألة الثانية في بيان ماهية اللذة حقيقة
حصول ... اللذة هي ادراك ونيل لوصول ... الغرض من هذا الفصل ذكر
ماهية اللذة وحقيقتها فالمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ثم يعرفون
الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي ما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو
كذلك ولما احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين لا جرم حذف الشيخ لفظ الملائم والمنافي
وذكر بدلهما تفسيرهما فقال اللذة ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء ربما كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث هو كمال
وخير يكون لذة واما ادراكه من الوجه الاخر فلا يكون لذة واعلم انا لما عرفنا اللذة ... الالم

بالكمال والخير والافة والشر وحينئذ يكون ما هيات هذه الاشيا معلومة اولا اما الخير والشر
فلهما تفسيران احدهما ما ذهب الشيخ اليه من ان الخير هو الامر الوجودي والشر هو الامر العدمي
فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك الموجود والالم
ادراك المعدوم لكن ذلك باطل قطعا اما في اللذة فلانه يلزم من ذلك ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة
عند احتراق الاعضا او تبردها بالثلج لذة لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم من سماع
الاصوات المنكرة وشم الروائح الكريهة ورؤية الاشيا الموذية ان يكون ذلك لذات وذلك مما
اتفق على فساده العقلا اللهم الا ان يقول قائل انا نسمي هذه الاشيا باللذة تحسينا لا مشاحة عرفية اذ
لا مشاحة في العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التي حاولنا تعريفها فانا نجد
عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن انما
نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم الضروري حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق
ليس من جنسها بل ضدها فعلمنا فساد ذلك واما في الالم فلان العدم لا يكون محسوسا واما
التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة
اليه واذا كان كذلك فقولنا اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة
وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذا عرف
ذلك فقول الشيخ ان فسر الخير والشر باحد هذين التفسيرين توجه الاعتراض المذكور وان
فسرتهما بشي اخر فلا بد من ذكره لننظر في انه هل هو صحيح ام لا واما الكمال والافة فالقول فيهما
قريب من القول في الخير والشر والاكثرون فسروا الكمال بانه حصول شي لشي من شانه ان يكون له
فنقول ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له اي يمكن اتصافه به لزم ان يكون الجهل والاخلاق
الردية كمالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعوجة والنقوش الردية
والتركيبات الفاسدة يلزم ان يكون كلها كمالات لامكان اتصاف تلك الاجسام بهذه الصفات
وان كان المراد به شيا اخر فلا بد من ذكره لينظر فيه بعد ظهوره ولاح ان التعريف الذي ذكره للذة
والالم ليس بجيد واما قوله اللذة ادراك ونيل فكلام فيه تجوز وهو انه لفظة النيل لا تستعمل
الا ههنا مجازا وحقيقته الادراك واذا كان الادراك مذكورا كان ترك هذه الالفاظ المجازية
اولى والتحقيق في هذا الباب ان ماهية اللذة والالم متصورة تصورا اوليا بديهيا ما لم يتصور شي من
اجل التعريفات واظهرها واعرفها والمراد من الحد والرسم تعريف الخفي بالواضح واذا كان كذلك كان
تعريفها بشي اخر ما هو احرى بعينه خطا فاما قوله وقد يحتمل الخير والشر بحسب القياس الى الغير فاعلم
انا ذكرنا ان اللذة عبارة عن ادراك الملايم وان الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الحسية

واللذات

واللذات العقلية اما الشهوة فلان الملايم لها المحسوس والمطعم الجيد فلا جرم كان ادراكهما لذة شهوانية
واما الغضب فلان الملايم له الغلبة فلا جرم كان ادراكها لذة غضبية واما العقل فلان الملايم له تارة
وباعتبار فالحق اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فبعد استكمال العقل النظري وتارة وباعتبار
بالتحصيل اما تارة فقبل الموت واما باعتبار فبعد استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امورا
اخر ملايمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة وبالجملة فان الهمم دون العقول
في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه الامور اكثر من رغبة الاخر فيه ثم لما بين ان
الحد الذي ذكر للذة حاصل في جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس
الى شي ما هو الكمال الذي يختص به وينحوه ويتوجه اليه بحسب استعداده الاول واعلم ان
هذا مشعر بان الكمال والخير شي واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر فوجب
حذف احدهما واما قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك
فمعناه ان حقيقة اللذة لا بد فيها من هذين الامرين الادراك والكمال واعلم ان البحث المعنوي
المهم في هذا الموضع ان يقول اذا اكلنا وجدنا من انفسنا حالة نسميها باللذة ونميزها عن
ما عداها من الاحوال النفسانية ونعلم ايضا حصول ما اكلنا فقد ادركنا طعم ذلك الغذا لكنا لا
ندري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم ام الامر لا بد فيه من اقامة
البرهان ان احدهما نفس الاخر او غيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى اصلا وفهم ونسبه
ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا نلتذ به الغرض من هذا السوال ايراد نقض على
الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السوال ان الصحة والسلامة لا شك انها من
الامور الملايمة لنا ثم انا ندركها ولا نلتذ بادراكها فقد وجدنا ادراك الملايم مع عدم اللذة
والجواب انا لا نسلم انا ندركهما انا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل
الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركناها لكن يحصل هناك لذة عظيمة فان المريض
يجد عند الرجوع دفعة الى حالة الطبيعة لذة عظيمة ... والله اعلم فكره كراهة
بعض المرضى للحلو تفسير الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سوال شبيه
بالسوال الاول وتقرير السوال هو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتناوله ويشتهي الحامض
والمر مع ان الحلو ملايم والحامض منافي والجواب عنه انا لا نسلم ان الحلو خير بالنسبة الى
مزاجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر شر بالنسبة اليه في ذلك الوقت فان اشتهائه
المر والحامض انما كان لحصول اخلاط رديئة في معدته فالطبيعة تشتهي المر والحامض لقطع
لقطع ذلك الخلط وكذا القول في الكلمة الاخرى ... اذا اردنا ان ...

عُلِّقَ على ...
العلامة على ...

البيان مع انا علمنا مما سلف التفسير انه لما اورد الاسولة على الحد الذي ذكره للذة واجاب
عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن ان يذكر رسم اللذة بحيث لا يرد عليه شي من تلك الاسولة وهو ان
تقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما
شرطنا عدم الشاغل لان الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضاد لان المريض
يعاف الحلو بسبب من المعلوم انه متى زال العائق في هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل
الالتذاذ بفقدان ما يكرهه الا بسببه وكذا انه يحصل السبب المولم وتكون القوة المدركة ساقطة
التفسير لما بين ان اللذة قد يحصل مع انه لا يلتذ به شرع ههنا في بيان ان المولم ايضا قد يحصل
ولا يتالم به اما لسقوط القوة الدراكة كالمريض عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالالام العظيمة
لسقوط القوة الدراكة او لحصول العائق كالعضو الخدر فانه لا يتالم من الاحتراق فاما
لو انبعثت القوة او زال العائق حصل ادراك الالام العظيمة المسلة الثالثة في اثبات
اللذة العقلية بقسميه انه قد يصح اثبات لذة ما لغفا التفسير البرهان انما دل على وجود
لذة والم ويكون الجزم حاصل بذلك لكن لا يحصل الرغبة والرهبة لعدم الذوق والوجدان فان
العنين يعلم على سبيل السماع ان في الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب الحمية اذا لم يجرب
الالام المولمة من طول الاستعمال ربما لم يحترز عن المساوات الرديه وكذلك ههنا لا يلزم من
عدم الرغبة في اللذات العقلية وعدم الرهبة عن الالام العقلية القدح في وجودها بقسميه
كل مسلة به فهو سيسه كال التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر مطلوبين هما الامران المقصودان
بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة احدهما اثبات اللذة العقلية وثانيهما
بيان انها اشرف واقوى من اللذات الحسية اما المطلوب الاول فالدليل عليه ان النفس بعد
المفارقة ان كانت مدركة للاشيا الملايمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالي
حق بيان الشرطية ما تقدم ان اللذة نفس الادراك الملايم وبيان المقدم ان الملايم لها ليس
الا ادراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لما تقدم في النمط السابع
ان النفس لا تتوقف على البدن لا في ذاتها ولا في ادراكاتها لمدركاتها واما المطلوب الثاني
فالدليل عليه ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من
مدركات الحس واذا كان كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية اما بيان الاول
فمن وجوه احدها ان الادراكات العقلية خالصة لانه الكنه فان الادراك العقلي يتغلغل في كنه الشي
ويميز بين الماهية واجزايها وصفاتها ويميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الفصل
ويفصل [illegible] بالعد ما يلحقه من الخارجي اللازم والمفارق ومن ما يكون لازما
للماهية

للماهية بوسط ومن ما لا يكون بوسط وكان الادراك العقلي قد تعقل في ماهية الشي ويعقل
في اعماقها ووصل الى اجزايها واما الحس فانه لا يتناول الا ظاهر المحسوس فثبت ان الادراك
العقلي اقوى واما ثانيها وهو ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين
من الموجودات بخلاف ادراكات الحس واما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا
كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو
ذات الباري تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الاخر في الشرف واذا ثبت
ان الادراك العقلي اشرف من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس
ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية هذا محصل الكلام
في هذين الفصلين ولقايل ان يقول على المطلوب الاول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت
مدركة لما يلايمها لكانت ملتذة قوله اللذة لا معنى لها الا الادراك للملايم قلنا هذه المباحث
لا نسلم الا بالعناية والتفسير وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
ونحن نعتبر بها ومن كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة
الذائقة واللامسة التي فينا قد ادركت في الماكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا
لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا ببرهان وانتم ما ذكرتم على ذلك
حجة وبرهانا اصلا بل انكم تسمون هذا الادراك باللذة لكن حينئذ حصول هذا الادراك
للنفس ليس حصول هذه اللذة لها ولكنه تصير المسلة مسلة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث
العقلية في شي ثم ان الذي يحقق هذه المطالبة هو ان النفس قبل الموت قد يكون عالمة بهذه
المعلومات مع ان الانسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس اللذات لاستحال
ذلك لا يقال النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك مانعا عن
الشعور بتلك اللذات لانا نقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك
العذر لان الادراك لما حصل استحال ان يكون ههنا مانع عن حصول اللذة والا لكان الشي
مانعا عن حصول الشي عند حصوله وذلك محال بل لو قيل اللذة مغايرة للادراك حاصلة عند
حصوله استقام هذا العذر ولكنه يتوجه عند ذلك انواع كثيرة من الشكوك والشبهات فانه لو قيل
اذا كانت اللذة مغايرة للادراك فلم قلتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان
يقال خصوصية النفس وان كانت لا تابى عن قبول الادراك لكنها تابى عن قبول اللذة واثبات عدم
استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاصلا وهذا العذر من الاعراض
[illegible] ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف وعن ارادة الا [illegible] فيها في تحديد الاجمال [illegible]

بكتاب الملخص ولنرجع الى التفسير اما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد
منه ما قرره في الفصل السالف ان اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لابد وان يكون سببا لحصول
كمال ما للمدرك واما قوله ثم لا شك ان الكمالات الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد
منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء فان المستلذ به في الشهوة سبب لحصول كمال ما للمشتهي
وكذا القول في الغضب والوهم وغيرها واما قوله وكمال الجوهر العاقل الى قوله تمثلا لا يمايز
الذات فالمراد منه ان كمال الجوهر العاقل ان يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتقرير تلك
المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر العاقل ان يصير عالما بالاشياء ولما
قوله فهذا هو الكمال بحقيقة الجوهر العقلي بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه
ان العلم بالاشياء كمال القوة العاقلة واما الامور الثلاثة التي قدمها فهي الشهوانية والغضبية
والوهمية فهي كمالات حيوانية الى هاهنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه
لما ثبت ان اللذة هي الادراك وثبت ان الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت ان اللذة حاصلة بعد
المفارقة واما قوله والادراك العقلي خالص الى الكنه الى قوله فبالاشد والاضعف فالمرادُ
منه ذكر المقدمة التي بها يظهر كون اللذة العقلية اشرف من الادراكات الحسية بالوجهين
اللذين مر تقريرهما واما قوله ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة خطابية لا برهانية واما قوله نسبة اللذة العقلية
الى الحسية فالمراد منه ظاهر … الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه …
المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم متضمنة لهذه اللذات وهذه العلوم
حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم لا نشتاق الى اكتسابها كما نشتاق الى اكتساب
اللذات الحسية والجواب اما انا لا نجد اللذات العظيمة فلان العائق عن ذلك حاضر وهو اشتغال
النفس بحب البدن واما انا لا نشتاق الى اكتسابها فلما بينا انه متى فقد الادراك زال الشوق
ولقائل ان يقول هذا العذر لا يستقيم بتقدير ان يكون اللذة مغايرة للادراك ولكنكم لا تقولون
به ولانكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم ابواب من الشكوك لا يمكنكم معها من اثبات اللذة العقلية
… ما قررناه المسئلة الرابعة في اثبات الالام العقلية فصل واحد قال الشيخ اعلم
ان هذه اللذة والالم التي هي كما علمت من انها انفعالات النفس لما فرغ عن اثبات اللذة العقلية
شرع في اثبات الالام العقلية وتقرير ذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا اكتسبت هيئات
… مضادة لكمالاتها فاذا فارقت البدن احست بالالام الحاصلة بسبب تلك الهيئات الرديئة وذلك
… في عضو … الالم الا … ما يعوقه عن ادراك ذلك الالم بان

صاد

… ان حدثا فاذا زال العائق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية فوق اللذة الحسية فكذلك الالم
العقلي فوق الم النار الجسمانية ولقائل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيئات الرديئة في النفس
سبب لحصول الالام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان
المسئلة الخامسة في اقسام الشقاوة العقلية فصل قال الشيخ واعلم ان ما كان من رذيلة
النفس التفسير قبل الخوض في الشرح لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الناس بحسب القوة النظرية
اما ان يكونوا متصفين بالعقائد الحقة عن الدليل او متصفين بها عن تقليد او متصفين بالعقائد
الباطلة او لا يكونوا متصفين بشيء من العقائد اصلا فهذه اقسام اربعة واما بحسب القوة
العملية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة او بالاخلاق الرديئة او يكون نفوسهم خالية
عن القسمين فهذه اقسام ثلاثة فلا بد من بيان احكام هذه الاقسام والشيخ ذكر البعض دون
البعض لا على الترتيب ونحن نأتي على شرح ما ذكره ان شاء الله تعالى فقوله مقصوده من هذا
الفصل ان الخلل اما ان يكون واقعا في القوة النظرية او في القوة العملية فان كان واقعا في
القوة النظرية فهذا يدخل تحته اقسام ثلاثة احدها المقلد والثاني الجاهل والثالث الخالي
عن العقائد وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في حكم واحد وهو النقصان الذي لا يمكن زواله
ولا يصير مجبورا البتة واما ان كان الخلل واقعا في القوة العملية وذلك لاجل انه حصل في
النفس اخلاق رديئة فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع ولقائل ان يقول النفس بعد المفارقة
اما ان يجوز تغير احوالها او لا يجوز فان جاز فكيف قطعتم بان النقصان الحاصل في القوة
النظرية غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعتم بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الرديئة منقطع
وان ادعيتم ان احوالها التي لها بحسب القوة النظرية لا تتغير واحوالها التي لها بحسب القوة
العملية يمكن ان تتغير فلم قلتم ذلك وما الدلالة على هذا الفرق قال الشيخ واعلم ان رذيلة
النقصان انما يتأذى بها نفس شيقة الى الكمال التفسير لما بين في هذا الفصل ان النقصان
الحاصل بسبب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بسبب القوة العملية مجبور شرع
في هذا الفصل ان النقصان الحاصل بسبب القوة النظرية على قسمين احدهما النفس الموصوفة
بالعقائد الباطلة وحكم هذه النفس العذاب العظيم لان حصول تلك العقائد في تلك النفوس لا
يكون الا بعد اشتغالها الى اكتساب الكمالات العقلية والشوق باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير
حاصل والتمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها في العذاب بسبب اشتياقها الى ما لا
يمكن تحصيله ولقائل ان يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجدا له على قسمين احدهما ان يكون عالما
بعدم وجدانه والثاني الجاهل بذلك اما الاول فانه يكون في عذاب وعنا والثاني لا يكون في العذ

فان اصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع انا نعلم ان اكثرها جهل ولكنهم
لما لم يعلموا عدم وجدانهم لها لاجرم ما وصلوا الى الحزن والغم بسبب فواتها واذا ثبت هذا فنقول
النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات حقة صحيحة اذا فارقت ابدانها
اما ان يزول عنها اعتقاد ان عقائدهم حق او لا يزول فان زال فقد تبدل تلك الجهالة بالعلم واذا جاز
ذلك في هذه الصورة جاز في سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالما سعيدا وحينئذ
لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزل لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ما ظفرت بالكمال فلا يكون
مشتاقة ولا معذبة على ما قررناه واما القسم الثاني وهي النفوس الخالية عن العقائد الحقة والباطلة
فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولكن لم يذكر كيفية احوالها في
السعادة والشقاوة المسئلة السادسة في اقسام السعداء [illegible] العارفون المتنزهون
اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن المفسر اراد بالعارفين المستكملين القوة النظرية وبالمتنزهين
المجردين عن العلائق الجسمانية فالنفوس اذا كانت مستجمعة للامرين فاذا انفصلت عن مقارنة البدن
وانفكت عن الاشتغال بغيرها خلصت الى عالم القدس وكملت لذاتها وسعاداتها على ما مر بيانه
فما قال [illegible] وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه الى اخره المفسر اللذة الكاملة
للنفوس السعيدة المبرأة عن مخالطة ما عدا الموت بل هي حاصلة لها قبل الموت فان العلماء المحققين
المتوغلين في الامور الالهية يجدون عند صفاء اذهانهم عما سوى الله تعالى واستغراقهم في
معرفة الله تعالى من هذه اللذات ما لا يمكن وصفها ويقصر نطاق النطق عن التعبير عنها [illegible]
والنفوس السليمة التي على الفطرة ولم تغلظها مباشرة الامور الارضية فاعلم ان هذا الفصل
غني عن التفسير [illegible] واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم
المفسر لما تكلم في احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة اراد ان يتكلم في
احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان كثيرا من المتقدمين ومنهم الاسكندر
ذهبوا الى انها تفنى لكن الدلالة المانعة من فناء النفوس بعد الموت غير مختصة بنفس دون نفس
واما الاكثرون فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز ان تبقى بعد موت البدن
معطلة بل لا بد وان يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا تعطيل في الطبيعة ثم من الحكماء
من زعم ان تلك النفوس تتعلق بجرم من الاجسام السماوية وتستعد بها الة لادراكاتها وتخيلاتها
وتحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول ما نقل الشيخ ومن الناس من زعم
انها تتعلق بالابدان على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل هنا بابطال التناسخ والدلالة على ذلك
من وجوه الاول وهو ان الدلالة دلت على حدوث النفس ودلت على ان النفس الموجودة لها
جوهر

جوهر مفارق ازلي واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوثها عن علتها موقوفا على حدوث
شرط مخصوص وما ذلك الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج
علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل
التناسخ وحصل ايضا بحدوثه هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجتمع على البدن الواحد
نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني ان النفس لو صح
التناسخ عليها لكان الحال اما ان يقال انها لما انقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن اخر او
تبقى فيما بين البدنين خالية عن التعلق والاول يلزمه محالان احدهما انه مهما فسد بدن يجب ان
يحدث بدن اخر والثاني مهما فارقت النفوس الكثيرة يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا
لتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لانا فرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن
ذلك باطل فان الفساد العام كالطوفانات وغيرها نعلم ان عدد الهالكين اكثر من عدد الحادثين
والقسم الثاني وهو بقاؤها فيما بين البدنين خالية عن التعلق وهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة
ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في الملخص
المسئلة السابعة في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج واللذة اشار الى اجل
مبتهج بشيء هو الاول بذاته المفسر مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الموجود
المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج لذاته بذاته وذلك انه سبحانه وتعالى
مبتهج بذاته فكل من عرفه لا بد وان يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه له اشد كان ابتهاجه
اشد لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو
تعالى اكمل الموجودات فادراكه لنفسه وكمال نفسه اقوى الادراكات وجب ان يكون حبه
لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه عاشق ومعشوق ولقائل ان يقول انه عرف
ان هذا الشيء هو نفس ادراكه له او تعترفون بكونه مغايرا لكنكم تزعمون ان ادراك الكامل
من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان الاول كان الاستدلال بالعرفان على الحب
استدلالا بالشيء على نفسه وان كان الثاني فنقول ادراكه تعالى لكمال نفسه مخالف لادراك
غيره لسائر الكمالات والمتخالفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا
للاشياء الكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه لذاته يوجب كونه محبا لذاته هذا
ما في هذه المسئلة ثم قالوا انه سبحانه وتعالى مبتهج بذاته وكل من عرفه لا بد وان يكون مبتهجا
به ولكن كل من كان ادراكه له اتم كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان ابتهاج الملائكة به
على قدر مراتبهم في العلم به وكذلك القول في النفوس التي هي المرتبة الثالثة من هذه العقول

المجرده وهي مبتهجة بالباري تعالى وبانفسها ابتهاجا لما فيها من الكمالات الحاضرة المرتبة
الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله تعالى على ما سياتي تفصيل درجاتها في المعرفة
في النمط التاسع ان شاء الله تعالى المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتي الربوبية والسفالة
المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة في محبة العلائق الجسمانية واعلم انه فرق بين العشق والشوق
فالعشق هو الابتهاج بتصور كامل لموجود كامل من حيث هو كامل واما الشوق فلا يحصل الا
عند الوصول من وجه والفقد من وجه فان من يحصل معشوقه وذكر المعشوق حاضر عند الخيال
لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع لذة وطلب ولاجل الفقد عن الحس يحصل
نوع الم فيحصل هناك لذات والام متعاقبة ممتزجة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور
بها اتم والابتهاج بها اشد واذا عرفت ذلك فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة
محال بل هو من خواص النفوس البشرية بعينه واذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل
شي من الاشيا الجسمانية العنصرية ان لكل موجود كمالا ولا لكل الموجود عشق وشوق اليه
عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة لماهيته وتلك الصورة تقتضي حصول الكمالات
اللائقة بذلك النوع فهذا هو المعني بالشوق وهذا البحث خطابي وللشيخ فيه رسالة مفردة من
اراد فليطالعها فلا فايدة في اطنابنا ما هنا النمط التاسع في مقامات العارفين
هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله
ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلثة اقسام الاول في كلمات هذا الباب في كيفية درجات
العارفين ورسمهم فيها والثاني في شرح احوالهم القسم الاول في كلمات هذا الباب خمس مسايل
المسئلة الاولى في بيان فضيلة العارفين على الاخر فضل واحد منها ان للعارفين مقامات
ودرجات يخصون بها وهم في الدنيا الى الاخر النفس الجلباب الملحفة ونضا فلان ثوبه
اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجمالي لشرف مرتبة العارفين وعلو
درجتهم في الحيوة الدنيا فضلا عن الاخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات يخصون بها دون
غيرهم في الحيوة الدنيا فكانهم عند كونهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى
نفوسهم لقوتها وكمالها صارت كالمجردة المفارقة الذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال
كونها مدبرة ثم قال ولهم امور خفية فيهم والمراد بها السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية
وامور ظاهرة عنهم وهي الاثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات
ثم الامور ينكرها من ينكرها ويستعظمها من يعرفها ونحن نقصها اي نحن نذكر تلك الاحوال
لك الان فاذا قرع سمعك ... نعرفه الى الاخر فاعلم ان قصة سلامان وابسال

من الامور العقلية التي يمكن العقل وحده من الاهتدا اليها والوصول الى معرفتها كالحاجي
فان المذكور فيها اصنعان تكون مجموعهما مخصصا بشي واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد
بعيد عن الفهم فلا جرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشي وان كان
ذلك صعبا وايضا فليست هذه القصة من الوقايع المشهورة المعلومة حتى يستنبط من ظاهر
تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور وما
كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الا ترى ان من وضع لفظي السواد
والبياض مثلا للسما والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد
ان يكشف المتكلم عن غرضه فظهر مما ذكرنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطاق ظلم وانه يجري
مجرى التكليف بمعرفة الغيب اجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان ادم عليه السلام وبابسال
الجنة وكانه قال والمراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعاداتك والذي قيل ان
ادم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد به ان نفسك الناطقة لما التفتت الى القوى الشهوانية
انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات النفسانية اللايقة بها فهذا
التفسير مناسب ثم الله اعلم بغرضه من قياس للفطنة وبالجملة فهذا انما لا يتعلق به شي من
الاغراض العلمية المسئلة الثالثة في بيان ماهية الزاهد والعابد والعارف بعينه
المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد الى اخر الفصل اعلم ان للسعدا احوالا ثلاثة
اولها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة واخرها
الوصول الى الله وهو المعرفة وهذا هو المخصوص ومن عند ذلك ان المراد لا يزداد على
هذه الثلاثة واما في العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو
المواظب على العبادات من الصيام والقيام والعارف هو المستغرق في محبة الله تعالى ومعرفته
المسئلة الرابعة في غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة بعينه الزهد عند غير العارف
معاملة ما الى اخر الفصل الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة
وبيان غرض العارف منهما اما الزهد فمطلوب غير العارف منه ان يشتري بمتاع الدنيا متاع
الاخرة ومطلوب العارف منه هو ان الالتفات الى ما سوى الله تعالى يمنعه عن الاستغراق
في محبة الله فالعارف يحاول قطع الالتفات الى ما سوى الله تعالى دفعا للمانع فان العاقل اذا سنح
له مطلوبان احدهما اشرف من الاخر وكان كل واحد منهما مانعا من الاخر اختار لا محالة ترجيح
الشريف على الخسيس فالاشتغال بالله وبما سواه متضادان والاشتغال به اشرف والتفي
فكان ترك الاشتغال بما سواه اولى فكان قول الزهد عند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق معناه انه الوصر

من الزهد ان لا يبقى عليه مشغول بما سوى الله واما قوله ويتكبر على كل شيء غير الحق فمعناه الاشارة
الى درجة اعلى من الاولى وهي صيرورة العبد متكبرا على ما سوى الله تعالى مستحقرا له لا من حيث انه مخلوق
من مخلوقات الله تعالى فانه محض الهلكة بل من حيث انه هو واما العبادة فغرض غير العارف منها اخذ
الاجرة في الدار الاخرة وغرض العارف منها ان يصير القوى الجسمانية مرتاضة مناسبة للامر الذي
هو مطلوب النفس وهو الاستغراق في الله تعالى حتى اذا صارت مطيعة للنفس مسخرة تحت سيد الكون
عائقة لها عن افعالها ولا مانعة لها عن التوجه الى مطلوباتها والحاصل ان الزاهد والعابد يشتركان
في ان مطلوبهما من الزهد والعبادة تحصيل اللذات في الاخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات في الدنيا
والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحملها في الدنيا والاول يسمى مبايعة والثاني يسمى اجارة المسئلة
الرابعة في انه لا بد من وجود النبي عليه السلام اعلم ان لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر
نفسه الا بمشاركة اخر من بني جنسه ومعاوضة ومعارضة تجريان بينهما الى اخره الشيخ لما
شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف اولا ثم شرح غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول
في هذا الفصل اقامة الدلالة على وجود العارف وهذه هي الدلالة التي عليها الفلاسفة بيانها
انه لا بد من وجود النبي لانه لما كان اجل البشر العارفون وكان النبي عليه السلام اجل العارفين
وسيدهم لا جرم كانت الدلالة على وجود النبي دالة على وجود العارف واما تقرير تلك الدلالة
فهو ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند اجتماع اشخاص كثيرة معه في موضع واحد ولن يكمل امر
ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولن يكمل الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع ضابط لها
وذلك الشارع لا بد وان يكون مخصوصا بآيات تدل على ان يكون ذلك الشارع آتيا بتلك الشرائع
من عند الله تعالى ثم لا بد وان يكون شريعته مشتملة على قانون العبادات فهذه مقدمات خمسة
اما المقدمة الاولى وهي ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند الاجتماع فالامر فيها ظاهر فان
غذاء الانسان وملبسه ومسكنه صناعية لا طبيعية والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك
الامور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى يزرع هذا لذلك وذلك يهيئ الآلات الزراعية لهذا وعلى
هذا الطريق فقس سائر الاحوال ولهذا قيل الانسان مدني بالطبع واما المقدمة الثانية وهي
ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل واحد يريد تحصيل الخيرات والسعادات لنفسه
لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضي حرمانها عن الاخر وذلك يقتضي
وقوع الهرج ومن غلب ذلك الاخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولا
شريعة ضابطة والا لتأدى الامر الى ان يفنى الخلق واما المقدمة الثالثة وهي انه لا بد من
شارع فالامر فيها ظاهر فانه لولا وجود شخص يبين الشريعة الناظمة لمصالح العالم والا لما حصلت
فتلك

الشريعة واما المقدمة الرابعة وهي وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه
آتيا بتلك الشرائع من عند الله تعالى فظاهر ايضا والا لم يكن قوله اولى من قول غيره ولما
كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله تعالى اياه لا يحصل الا بعد العلم بوجود الاله مثيب معاقب
وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء اولا والا لم يعظم امر الشارع في ضبط مصالح العالم الرغبة في
الثواب والرهبة عن العقاب فوجب العلم اولا بالاله المثيب المعاقب واما الخامسة وهي وجوب اشتمال
تلك الشرائع على العبادات لانه لما كان العلم بالاله ضروريا في حصول مصالح العالم ولا بد من
تذكيرهم بتلك المعرفة وما ذاك الا بالعبادات البدنية فانها لا محالة تذكر المعبود فلا جرم وجب في
الحكمة ايجاب العبادات ثم يجب استحفاظ ذلك التذكير بالتكرير فانه اذا اوجب الصلاة في اليوم
والليلة خمس مرات حصل لا محالة للمصلي تذكر المعبود خمس مرات وذلك التكرير سبب لاستحكام
التذكر وبهذا الطريق يستمر الشريعة الداعية الى العدل الذي هو سبب بقاء حياة النوع الانساني
فهذه فائدة هذه العبادات في الدنيا واما منافعها في الاخرة فالثواب الجزيل واما فائدتها للعارفين
الموقنين وهو توجههم شطر الحضرة القدسية والعتبة الالهية فهي التي ذكرها في الفصل السالف ولما
قرر الشيخ هذه المعاني قال فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة والمراد من الحكمة في هذه العبادات
انتظام نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل في الاخرة ومعنى وقفت على
هذه الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله بالمخلوقات وبهاية حكمته فحينئذ يلحق لك من ابواب العجائب
الالهية ما يبهرك عجائبه واما قوله ثم اقم واستقم فمعناه انك لما عرفت الغاية من وضع الشرائع
عرفت انه لا بد لك من ان تقيم عمرك عليها وان تكون مستقيما فيها ولقائل ان يقول ما المعنى
بقولكم لما احتاج اهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به كونه موجودا واجبا لذاته
فهو ظاهر الفساد وان عنيتم به انه يجب على الله تعالى تكوينه وايجاده كما تقوله المعتزلة
العوض واجب على الله تعالى اي لو لم يفعله لاستحق الذم فذلك مما لا تقول به الفلاسفة اصلا
وان عنيتم به ان وجود النبي لما كان سببا لنظام هذا العالم وجب انه تعالى مبدأ لكل كمال
وخير وجب ان يكون تعالى علة لهذا الشخص فهذا ايضا باطل لانا نقول ليس كل ما كان اصلح
لهذا العالم وجب حصوله في هذا العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان اصلح من
ان يكونوا على ما هم عليه الآن مع ذلك لم يوجد فاذا كان كذلك جاز ان يقال وجود النبي
اصلح من عدمه مع انه لا يوجد اصلا وان عنيتم به معنى رابعا فلا بد من بيانه حتى يمكننا النظر
في صحته وفساده اما قوله لا بد من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على انه جاء بتلك الشرائع
من عند الله تعالى فهذا ايضا غير لائق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين في النمط العاشر

ان السبب في تمكن الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها تمكن من تلك المعجزات
وسلم ان تلك القوة قد تحصل للنفس الساحرة الخبيثة والفرق بين الرسول الصادق والساحر
الخبيث ليس الا ان الرسول يدعو الى الخير والساحر الى الشر والفرق بين الخير والشر معلوم
بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبي وغيره من غير حاجة الى هذه
المعجزات واما ظهور المعجزات انما يدل على الصدق لانها قائمة مقام تصديق الله تعالى اياه وهذا
مبني على انه تعالى وتقدس عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم هذا
الكلام وكذا القول في زجر الخلق عن المعاصي لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم في
عقاب العاصي ان النفس التي اشتد ميلها الى الدنيا وعلائقها اذا فارقت بدنها اشتاقت
اليها مع انها لا تصل اليها فتقع في العذاب واما لو قدرنا ان انسانا قتل اشخاصا واغار على
اموالهم ثم نسي ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب ان لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب
الشوق وقد فرضنا النفس خالية عن الشوق فعلمنا ان ذلك لا يستقيم على اصول الفلاسفة واعلم
ان الشيخ في موضع امثال هذه الكلمات في السنة الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بالحق خوفا من جهلة
عصرهم فارادوا التشبث بالتصريح اطلاق من الالفاظ والحق الخفي عليه ان سياقها لا يستقيم
على اصولهم المسئلة الخامسة في ان العارف يريد الله تعالى لله لا لغيره لسان العارف يريد
الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها
نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المهروب عنه هو الداعي وفيه
المطلوب ويكون الحق الاول ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه
التفسير لما ذكر فيما تقدم العبادات من المنافع شرع ههنا في بيان ان العارف لماذا يريد الله تعالى
ولما تقدم زعم اولا انه يريد الله لله لا لغرض سواه ومن الناس من احال القول بذلك وزعم ان
الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها صفة تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الاخر وذلك
لا يعقل الا في الممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله تعالى فمعناه انه يريد معرفته ومحبته والالتذاذ
بالنظر الى وجهه الكريم او ثوابه او الخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء لا ذات
الله تعالى واما قال الشيخ برهن في اول النمط السادس ان كل مراد فلا بد وان يكون حصوله اولى
للمريد من عدمه ويكون المطلوب بالقصد الاول حصول تلك الاولوية وبنى على هذا
الاصل ان كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله لم يكن المراد
الاول هناك ذات الله تعالى بل الاستكمال العائد الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال
واما الجمهور من الفلاسفة بل الصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لله لا

لشيء

لشيء سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته وكل ما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم
كان حبه اشد لان الاستغراق به اشد والانقطاع عما عداه اتم وربما انتهى الامر في ذلك الى ان
يصير الانسان غافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يشعر الا بالمحبوب فقط
والعشق الشديد في الشاهد شاهد صدق هذه القضايا واذا كان كذلك في تلك الحالة حب
اشكال بانه غير حاصل لان حب الشيء مشروط بالشعور به فاذا كان رجوعه في هذه الحالة غافلا
عن كل ما سوى الله تعالى استحال ان يكون محبا لشيء سوى الله واما حب الله تعالى فهو حاصل لان
الشعور التام بكمال الله حاصل في هذه الحالة مع ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررناه
ان حب الله تعالى قد ينفك عن حب كل ما عداه واما الذي احتج به المنكرون من ان الارادة
لا تتعلق الا بالممكنات الا بالحصة العائدة الى النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب الاول
فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشيء سواه فالقول بانه لا يريد الا الممكن دعوى لنفس
المطلوب وانه باطل فهذا ملخص الكلام قوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره واما
قوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه فاعلم انه يحتمل وجهين فانا اذا قلنا الحق الاول يستحيل
ان يكون مرادا لذاته كان هذا الكلام تاويلا لما قبله اي معنى قولنا ان العارف يريد
الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيانا لقوم آخرين
ونصر كانه قال العارفون منهم من يريد الله لله فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى
ثم يليهم قوم آخرون وهم الذين يريدون معرفته ولا يؤثرون شيئا على تلك المعرفة واما
قوله وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم في
ارادة العارفين تكلم في تعبدهم واعلم انه ذكر على ثلاث طبقات فالطبقة الاولى في الكمال
والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشيء آخر والطبقة الثانية وهي التي تلي الاولى في الكمال الذين
يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهي آخر درجات
المحققين الذين يعبدونه ليستكملوا نفوسهم بالانتساب اليه عبادة وانما تاخرت هذه الطبقة عما
قبلها لان المطلوب لهم الانتساب اليه وذلك الانتساب صفتهم فالمطلوب لهم صفة من صفاتهم
واما الاولون فمطلوب احدهم ذات الله تعالى ومطلوب الاخر صفة من صفاته وشتان ما بين
الدرجتين ولقد روي في الاخبار انه عليه السلم لما عرج به ووصل الى ما وصل اليه من المقامات
السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال بم اشرفك فقال عليه السلم بان
تنسبني الى نفسك فنزل سبحان الذي اسرى بعبده واما قوله لا لرغبة او رهبة وان
كانتا فيكون المرغوب فيه او المهروب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية

بل الواسطة الى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه فالمراد ان الغرض الغاية
لو كان الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبود بالذات هو الثواب
والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا داخلا في الغرض لا بالذات بل بالعرض وقوله لا رغبة
او رهبة لابد من تقييده بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب والا فحصول الخشية لله عز
فكيف تعالى مع ذلك انه لا غرض له في ذلك الفعل اشارة المستحيل بتوسط الحق من جهة
من وجه الى اخره اقول المحدج الفاقد ومنه حديث علي في ذم الشدة محدج الداي باهر
البد الاثر ورار هو العدول عن الشيء اعلو الرجل اطعاره في الشيء اي اشتبها حوله الله الشيء اي
اعطاه وما كذلك طمح بصره الى الشيء ارتفع وكل مرتفع طامح العقبة البطرح الذي بدء الذكر يحول
الا ولد بطرفنا واما المعاني فظاهر عنه عن التفسير القسم الثاني في الرياضة اشارة
اول درجات العارفين الى اخرها التفسير اعتلقه اي لحبه ثم تقول اذا حصل اعتقاده في ان
السعادة بالاعراض عما سوى الله تعالى او الاقبال على الله تعالى سواء حصل هذا الاعتقاد
بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله تعالى والتوجه الى
الله ما دام التعجب كذلك يسمى مريدا والمقصود هنا ان الناس طالبي هذه الطريقة على اقسام
اربعة احدها الذين مارسوا العلوم الالهية واجتهدوا في طلبها والوصول الى حقائقها بالانظار
الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجناب الاعلى فحملهم حب
الاستكثار من ذلك على الرياضة وثانيها النفوس التي مالت باصل فطرتها وغريزة جوهرها الى
ذلك الجناب من غير ان يعلموا علما او مارسوا بحثا ونظرا حتى انهم في حال سداجتهم مشتاق
متسع لهم الانقطاع فلما عن المحسوسات اما في سماع او فكر فلما استولى الوجد عليهم واشتد
الحنين بهم وعشقهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن المحسوسات
وعلائقها وثالثها النفوس الموصوفة بالصفتين جميعا اعني ان يكون باصل فطرتها مائلة الى الجنس
الى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية وذلك انها
النفوس الخالية عن الصفتين الا انها لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان حصول السعادة
السرمدية ملاك النجاة الانسانية مربوط بها مالت اليها واعتقدت فيها فهذه اقسام اربعة لطالبي
هذه الطريقة لا مزيد عليها والرياضة اللائقة بكل واحد منها غير اللائقة بالاخرى ونحن نشير
الى معاقد قواعدها لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان النفحات الالهية دائمة مستمرة
وان كل من يوصل اليها وصل اليها على ما قال سبحانه وتعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
والمقدمة الثانية انا نشاهد بتواتر لقيتها انه ما قامت دلالة العقل على اتحاد النفوس البشرية

في النوع بل الظن الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس مستعدا
استعدادا شديدا لهذا المطلب وربما لم يكن مستعدا لها البتة وبين طرفي الكمال والعدم اوساط
مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول اما القسمان الاولان اعني التي حصل الشوق لها
بالعلم دون الفطرة والتي حصل لها الشوق بالفطرة دون العلم فلكل منهما ما ليس للاخر فلا جرم يخالف
كل واحد منهما الاخر في الكسب والمكتسب اما الكسب فلان صاحب العلم الاولي لا بد في الا من العزلة
والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير الا ان يكون له من يهديه وعن الضلال يبقيه ولا
مرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة الاصلية اذا لم يكن عالما احتاج لا محالة الى المعلم والمرشد
لئلا ينحرف عن سواء السبيل ولا يقع في المتالف والمخاطف واما المكتسب فلان صاحب العلم اذا
اشتغل بالرياضة كانت مشاهداته وسط مشاهداته اكثر لكنه واقل كيفيته من صاحب الفطرة اما
انها اكثر كمية فلان قوته النظرية تعينه عليه واما انها اقل كيفية فلان القوة النفسانية موزع
على تلك الكثرة فكلما كانت الكثرة اكثر كان توزيع القوة الى اقسامها اكثر وكان كل واحد منهما
اضعف لما عرفت ان الجزء الاكبر من القوة اقوى من الاصغر واذا وقفت على ذلك عرفت ان الامر
في جانب الفطرة بالضد من ذلك واما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف
الاكتسابية فهي النفس الشريفة الكاملة القدسية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وحقه
الاقسام الثلاثة مشتركة في ان رياضتها الفعلية يجب ان يكون واقعة في الكم والكيف على
رياضتها الدينية لان المقصود من الرياضات الدينية حصول الرياضات العقلية واذا حصل
المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عائقا لكن لا بد من المحافظة على وظائف
الفرائض لئلا تعود النفس الكسل بسبب عدم الرياضة الدينية سببا لزوال الرياضة العقلية
واما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لا ينبغي ان تشتغل اولا الا
بتهذيب الظاهر من الاعمال التي تشتمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا عرفت والتذت واستعطف
من شفقة العقل ورفع الجهالة استعدت للنفحات الالهية والبوارق الربانية واذا دامت تلك اللذة
انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها اشارة ثم انه يحتاج الى الرياضة الى اخره اقول
الامور المحتاج اليها لتكون الرياضة نافعة منها امور غير مكتسبة ومنها مكتسبة والاول امور
اولها ان يكون بنفسه مستعدا لهذا الحديث فلا فائدة له اذ لو لم يكن كذلك لما نجعت الرياضة فيه
اصلا لان باب الرياضة ليس الا في ازالة العوائق ورفع الحجب والاستار وزوال العائق لا يكفي
في حصول المطلوب بل لا بد معه من العامل المستقل واذا لم تكن النفس مستعدة لم تفد الرياضة شيئا
او بل الكنها تعد الملامة الى العلائق البدنية متى قلت وضعفت استعدت النفس لعود المعارف

سوقا منها الى البدن وبانها ان المريد اذا لم يكن عالما فلا بد له من شيخ محقق محق سالك
اما المحقق فلانه لو كان من المغرورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا
حتى باعوا دينهم بثمن بخس دراهم معدودة والعايش محدودة كانوا من الضالين الهالكين
واذا كان الاصل كذلك فالفرع اولى ان يكون اعوج وكيف استوا الظل والعود اعوج واما
المحق فلانه لو كان صادقا في الطلب ولكنه زاغ عن الجادة وانحرف عنها كما وقع لبعض اصحاب
الرياضة من توهم الحلول والاتحاد وكان فساد حال المقتدي به اتم واما السالك فلان
الوصول تارة بالجذبة على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين واخرى
بالسلوك والاول لا يصلح ان يقتدى به لانه مثل من وجد كنزا فصار غنيا فانه وان كان ذا مال
لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به المقتدي الطالب ليعلم كيفية الاكتساب واما الثاني
فهو الذي يصلح لان يقتدي المريد لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على معاثرها
ومعاطبها امكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاحتراز عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل
الثالث ان يتفق له من الرفقاء والخلطاء والاحوال الدينية والعبادات الا ما يفتره عن الدنيا
ويرغبه في الآخرة واما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط
فيها على سبيل الاجمال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى واما على سبيل
التفصيل فهو ان المريد لا بد له من ترك الفضول واصلاح الضروريات اما الفضول فنحو الاستكثار
من المشتهيات سواء كان المشتهي مالا او جاها او صنفا او اشتغالا على الغير واستكثارا من
العلوم التي لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية
غائبة والنفس مجبولة على اللذات المألوفة واللذة العقلية غير مألوفة والانقطاع عن اللذة الحاضرة
المألوفة رغبة في الغائبة غير المألوفة لا شك انه شديد جدا واما الضروريات فهي المحسوسات
اولها المذوقات والاستقرا دال على ان البطنة تذهب الفطنة وتزيل الرقة وتورث القسوة
والقياس دال عليه ايضا لان كثرة الغذاء سبب لحصول الملكات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء
من الخارج والداخل شغل شاغل وامر عائق لها عن الاتصال الى الجانب الآخر واما الجوع
الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يوجب تشوش النفس واضطراب
الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع من المقصود فاذن لا بد من اصلاح امر الغذاء وذلك بان يكون
قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فلئلا يمنعها اشتغالها بالهضم من التوجه الى العالم الاعلى
واما كثير الكيفية فلسد او كثير مقوتها الخلل الحاصل من قلة كميتها ويجب ان يكون مدده الاعضاء الرئيسة
لبد احداقا به ما دامت هذه الاعضاء باقية على حالها ما لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر
الاعضا

الاعضاء وبانها المبصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كالخضرة الناصعة والحمرة الصافية
والصفرة الفاقعة والبياض النقي ومظلمة كالسواد والكحلة والعودية وغيرها والنظر الى
الالوان المشرقة يفرح الروح ويفرح القلب ويبسط النفس لان النور محبوب للروح ومعشوقه
والنظر الى الالوان المظلمة يكدر الروح ويعمي القلب فلذلك يجب ان يكون مسكن المريد وملبسه
ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها تداركا لما حصل من الخلل بسبب
شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي ان يكون نقوشا دقيقة مختلطة لان النقش
يشتغل بالتأمل فيها ثم يدركها كلا ولذلك منع الاطبا من نظر المبرسمين الى النقوش ولمثل هذه
العلة كلما كان اللون اقرب الى البساطة والصفاء كان اولى وهو البياض النقي ولذلك كان احب
الثياب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم البيض واعلم ان الاجسام المبصرة على قسمين منها ما
النظر اليه يسوق صاحبه الى معرفة الله تعالى مع الامان من ثوران الشهوة ومنها ما النظر اليه
يفيد معرفة الله تعالى لكن لا مع الامان من الشهوة اما الاول فكالنظر الى السما والارض والجبال
والبحار والمعادن فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر دقائق حكمة الله تعالى في تركيبها خاض
في بحر من المعرفة لا ساحل له ويكون هو في هذه الحالة امنا من ثوران الشهوة وغوائل النفس
الامارة بالسوء واما الثاني فكالنظر الى المراكب والدور والقصور والولدان والغلمان
فان النظر اليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لا مع الامان عن غوائل النفس بل الاكثر
ثوران الشهوة واستئناس الطبيعة عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة في تحصيلها
ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت
والى السما كيف رفعت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن من غوائل الشهوة
وايضا فالاستقراء دال على ان النظر الى السماوات والارضين وما فيها والمكث في قلل الجبال والمواضع
الخالية يورث الرقة والتفكر في امر المعاد والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها
ولذلك قال عليه السلام لعائشة اياك ومجالسة الاغنيا واما المسموعات فهي اما الالحان المناسبة
او غيرها والاول هو السماع والاستقرا دال على انه كلما كان القلب مائلا الى شيء فانه عند السماع
يصير اكثر ميلا اليه واكثر انقطاعا وتجردا عن غيره لا سيما اذا كان الالحان بشعر مشعر بذلك
الغرض ولذلك كان الفساق اذا سمعوا شعر الاغاني باحوال المعشوق طربوا فيه من الوجد والحنين والانين
ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فلتعهد المريد من تقليل الكلام ومن تقليل
سماع الاخبار بسبب عرضه اما التقليل من الكلام فهو شاق وشبهه ان الانسان خلق مع [illegible]
ما طبع والافعال منها ما يكون شاقا فلا يمكن مزاولته الا [illegible] الكلفة فيكون ذلك [illegible]

للانسان عن معظم جملته وهو العقليه ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السلف اصطلحوا
على اتخاذه شعرا على الصحابه دون غيره فاذا كان الامر كذلك كانت الداعيه باصل الفطرة موفرة
على الكلام والصابط المذكور زايل فلا جرم كان الامساك عنه والحاله هذه سديدا اللهم الا عند اعتبار
العقل ما فيه من المضار والضوابط فيها ان يشغل الكلام كثيرا فلو تمكنا النفس منه لغلبت فيه شغوله
فما فيه من الشغل يجد لا يتفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الافات البدنيه والنفسانيه
مع ان الامر بالضد منه كما روي ان الصديق رضي الله عنه كان يمضمض لسانه ويقول هذا الذي
اوردني الموارد واما التقليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على حب الكمال المطلق وتسميه
على اتخاذه لكيلا يحط مرتبته في شيء عن مرتبه غيره فاذا سمع الانسان ما يعرض من حالة كاملة
وصفه مطلوبه امامي الدنيا والدين او قرب دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يبلغ الامر به في حصول
ذلك الشوق الى حصول الصدر بحوار عشيه بالزهاد في غايه التجرد والانقطاع عن الدنيا وتشبيهه
بالملوك والاغنياء في المرء الحول والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل هذه الافات بسبب المشاهده
والسماع فاما اذا اشتد المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من اكثر هذه الافات وامكنه التوجه
الى ما يسعده في الدنيا والاخره واما المسموعات فليحجر المريد عن الاهويه العفنه والمتغيره
وليجتهد ان يكون مسكنه في صحرا واسعه وهواء بعيد عن العفن لكيلا يكون ذلك منافيا لما يحصل
من الكمال الواقع بسبب الرياضه فان الهوا اقوى الاسباب الستة على تغير كيفيه البدن واما فلو
استعان بشيء من الطيب كان حسنا لانه يقوي الاعضاء الرئيسه امدادا ايضا ولذلك كان النبي عليه السلم
يحب الطيب واما الملموسات فمن جملتها امر المنكح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الافه
عن نفسه بالصوم فذاك هو الواجب ولذلك قيل مهما جاعت المعده شبعت هذه الشهوه ومتى
شبعت المعده جاعت هذه الشهوه وان تعذر عليه ذلك فعليه التزويج ولكن يكون في هذه الحاله على
شفا حرف لانه يعتذر ان لا يحصل شي من الافات التي هي اقوى الافات بالكم والكيف لكن قهر النفس
حال وصول غذائها اليها اصعب من قهرها حال منع الغذا عنها ومنها الملبوسات ويجب ان
لا يزداد فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وان يكون مطيعه لقواعد الشرع وتعويد الطبع على ما
تشهد به الذوق السليم واما الاحوال النفسانيه فهي التي ذكرها الشيخ ههنا وحصرها في ثلاثة
امور الاول تنحيه ما دون الحق عن مستن الايثار وهي عليه الزهد الحقيقي اما انه لا بد من الزهد فلان
الدنيا والاخره ضرتان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فانه اذا ترك بالظاهر وكان بالقلب مائلا اليه
[illegible] لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم اعلم انه لا بد ان يقتنع
فوزه في هذا الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بعدم الزهد الظاهري

فا

فلو منعناه من الزهد الظاهري الا بعد الزهد الحقيقي لزم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري
اولا ليحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على ان الرياضة لتطلع الاخلاص والثاني تطويع النفس
الاماره للنفس المطمئنه والمراد من النفس الاماره قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل
والوهم ومن النفس المطمئنه القوه العاقله الطالبه لمعرفه الله تعالى ومحبته فلا بد من البحث اولا
عن ماهيه هذا التطويع ثانيا عن الاسباب الموجبه له اما ماهيته فاعلم انه روي عنه عليه السلم
انه قال ما من مولود يولد من بني ادم الا ويولد معه قرين من الشيطان فقيل له واياك يا رسول الله
كذلك فقال واما كذلك الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم اي فاسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه
الروايه وقال الروايه الصحيحه فاسلم معناه ان الله اعانني حتى اسلم انا من شره قالوا لان
الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلا اختلفوا في امكان الرياضه فمنهم من احالها لان
قوه الحس طالبه لذاتها المحسوسات وقوه الشهوه طالبه للمشتهيات وقوه الغضب طالبه للانتقام
واذا كان كذلك استحال انقطاعها عن هذه المطالب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا
ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضه ان يصير قوه الحس والشهوه
والغضب طالبه للامور المجرده بل ان لا يكون مستوليه على القوه العاقله ولا مستعليه عليها فانه متى
لم تكن النفس الناطقه مقهوره لهذه القوى توجهت بطبعها الى عالم المجردات القدسيه واما الخيال
والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستيلا للحس والشهوه والغضب
سعاها والانصار اما للحس للعقل متصرف في الامور المناسبه له فما لها الانسان اذا كان الغالب
عليه الشهوه كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبه لها وان كان الغالب عليه الغضب كان
عملهما في الامور المناسبه له وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى
كان عملهما في الامور المناسبه لذلك حتى لا يرى في النوم الا صور الملائكة والجنه والنار ولا
يسمع من الهاتف الا الكلمات المحذره من الدنيا والمرغبه في الاخره ثم اذا صار الوهم والخيال
كذلك اعانا العقل على عمله واعانهما العقل ايضا ولا بد لكل واحد منهما من الغرض حتى يصلا
الى المقصد الاقصى فهذا المعنى ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الاماره للنفس المطمئنه
هو ان يتجرد قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبه للامر القدسي منصرفه عن التوهمات المناسبه
للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلاثه اولها العباده المشفوعه
بالذكر اما العباده فلان النفس في اول الرياضه طلبت الانتقال الى الجانب الاعلى فلا بد من سبب
يذكرها وما ذاك الا العبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشفوعه بالفكر فلانه لما كان الغرض
من العباده ان يذكر تلك المجردات وذلك مما لا ياتي الا بالفكر فلا جرم وجب كونها مشفوعه

بالفكر وبانيها الامكان وقد تقدم ذكرهما وبالثها نفس الكلام الواعظ من قايل زكي نفسه
بليغ وبعيد رحيم وسمعه رشيد واعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما العقود الاربعه
الباقيه فهي كالامور الخارجيه المتممه ولابد من شرحها اما كون القايل زكيا فلان من لم يكن فعله
مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول اللساني بل القوه النفسانيه
فاذا لم تقو القوه النفسانيه على اصلاح بدنها مع شده قربها اليه فلان لا تقوى على اصلاح
بدن اخر كان اولى واما كون العباره بليغه فهي بعدم تعسر البلاغه وهي في الاصل عبارة عن
بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في ضميره ولابد مع ذلك من قيد اخر ليسمع به في مطلوبنا هذا وشانه
هو ان دلاله الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقه او بالتضمن او بالالتزام وقد عرفت في كتاب الاشعار
ان الفصاحه لا تحصل الا من دلاله الالتزام وايضا فالنفس لكونها من جوهر الملائكه متعاليه
عن جميع الاجسام والاعراض مستغرقه لطاعه ملتفته اليها بل هي لا تشتغل الا اذا استشعرت
جانب الله تعالى او تفكرت في عظمته ولاح لها شيء من مبادي جلاله وكبريائه فانها هناك تتلاشى
وتضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وهذا مشعر بالحصر في لغه العرب فاذا عرفت
ذلك فنقول اذا عبر الانسان عن كمال الله تعالى وتقدس وعظمته في صفة من الصفات بعبارات
داله عليها بطريق الالتزام دلاله غير موصله الى كنه المعنى بتمامه بل دلاله مكشوفه من وجه ومبهمه
من وجه احرقها العدد الذي حصل من الادراك تحصل اللذه والاستعظام وبالعدد الذي لم تحصل
الذه ولم تحط به بقي مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانيه بسبب الوصول والام نفسانيه بسبب
السوق الى ما لم يحصل الذي لم يتعاقب تلك اللذات والالام تكون الشعور بها اتم والاحساس بها احس
بها كحاله الوامق المترجح من اللذه والالم فيحصل هناك حاله طيبه تشبه بالدغدغه المدهشه
مطربه مع نوع من الاستعظام والحيره والكلام الواقع على هذا الوجه يكون في اعلى طبقات الفصاحه
فمثاله قوله تعالى قيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فانا لو طلبنا ان نجد في الفصاحه ما يوافقه
من الترصيع في قوله ابلعي واقلعي والمطابقه في قوله يا سماء ويا ارض لكان ذلك شيئا قليلا والحس
السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الروعه التي تحرقها منها اكثر كثيرا مما تقتضيه هذا العدد
ثم انا ان فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظه قيل فعل ما لم يسم فاعله مع ان المراد
منه هو سبحانه وتعالى وذلك مشعر بانه سبحانه وتعالى في العظمه والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف
العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه لكون ما عداه بالنسبه اليه كالمعدوم فلفظ الكلمه مشعر
العظمه من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلي بل حتى لو طلب قال الله يا ارض ابلعي ماءك لا ذهب
[illegible] الروعه والعظمه وكذلك قوله يا ارض ويا سماء مشعر بنفوذ امره سبحانه وتعالى عليهما

هذه الاجسام العظيمه الجليله ومن تقدم ذكره فيهما كان بالعظمه اجدر وهذا مشعر بنوع اخر
من العظمه على الاجمال لا على سبيل التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى
قطع ماء المطر من السماء وجعل الارض تبلعه لما لم يبق شيء من تلك الروعه فاما قوله تعالى
خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهذا وان كان في غايه الحسن لاشتماله على مجامع
الاخلاق الفاضله لكنها لكونها مساويه لاحوال النفس لا للامور الالهيه لم يكن فيها من الروعه
ما في الايه الاولى وظهر بما ذكرنا انه كيف ينبغي ان يكون الكلام ليعطي ما يكون ملايما للنفس
الفاضله واما كون النغمه رخيمه قال صاحب الصحاح كلام رخيم اي رقيق وانما يجب ان يكون
كذلك لئلا تنزعج الدماغ بقوته ولئلا تشتغل النفس به عن غيره لان النفس تستعد استعدادها
بالمدركات القويه وتذهل عن غيرها ثم هاهنا بحث وهو ان الملائم لكل نوع من الاعراض النفسانيه
نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجاني وقد تشكل العصب بنقر اوتار الملاهي على
الطريقه التي تسمى برده بوسليك وبرده نشابور واما الخوف والغم فيعالج بايسر الغضب
ونقر الاوتار في الطريقه التي تسمى برده حسيني واقول لا شك ان الانسان يختلف اصواته
عند اختلاف احواله من العنف والرضا والفرح والاسف ايضا في ان عند سماع الاصوات
المختلفه يختلف حال الانسان في هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالمريد له مقامات مختلفه ودرجات
متفاوته فان كان في مقام الخوف عن الله تعالى واردنا ازدياده استعملنا الالحان الشجيه وان
اردنا نقله الى الرجا استعملنا الالحان المطربه وان اردنا تقويه نفسه حتى يصير مستعليه
مستوليه استعملنا الالحان المناسبه لذلك واما كون القايل على سمت رشيد فالمراد ظاهر
والغرض منه وبين كون القايل زكيا ان الزكا اشاره الى الزهد وهذا اشاره الى العباده
والسعي البالغ في اسباب الرياضه لتطيعه النفس والمراد منه جعل النفس مستعدا للتوجه الى
تلك القبله فانه كما ان الابصار مسبوق بالنظر الذي هو عباره عن تحريك الحدقه الى سمت
المرئي التماسا لرؤيته والسماع مسبوق بالاصغا فكذا الادراكات العقليه مسبوقه
بتلطف الذهن وتجريده عن العلايق وتحديق القوه العاقله نحو المطلوب وهذه الحاله تحدها
العاقل عند النظر والفكر فانه كانه تحدق العقل نحو المطلوب ويتوجه اليه فاذا عرفت
المراد من لطيف السر فنقول انه تعني عند امران احدهما الفكر اللطيف فاما الفكر فلانه يعني
به ان تحديق العقل نحو المطلوب فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكه التحديق واما
اللطيف فلان الفكر قد يكون بيانا شديدا كما في علوم الهندسه وقد يكون سهلا [illegible]
[illegible] ممارسته له وذلك المنتفع به وبانهما الحسو

شأنه يكون مترصداً الأحوال معصومة من حركاته وسكناته وحضوره وغفلته ورضاه وسخطه
فيكون موحد الذهن أبداً إلى استقراء أفعاله وتصحيح أقواله فيحصل له بذلك ملكة يلطف السر
ولذلك يحكى أنه رؤي مجنون بني عامر في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال جعلني حجة على من
يدعي محبته وهذا آخر غرضنا من شرح هذا الفصل إشارة ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة
إلى آخرها أقول عنى كذا أي عرض عن المجالس البسالة والاسم المخلصة بالهم وتعالى للفرصة خلسة
ومض البرق أي لمع لمعاناً خفيفاً ولم يعترض في نواحي الغيم والأول أن أول منزل من منازل الوجد
تظهر له أنوار الحق لذيذة كأنها البرق في سرعة اللمعان والاختفاء وتلك اللوامع مسماة عند أصحاب
هذه الطريقة بالأوقات وكل وقت فإنه محفوف بوجدين وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد
عليه وهو في الزمان المتأخر عنه لأنه لما ذاق تلك اللذة ثم فارقها حصل فيه حسرة أبين بسبب
الشوق إلى المقامات ثم إن هذه اللوامع في هذا الأمر تكون قليلة فإذا أمعن في الارتياض كثرت
إشارة ثم إنه ليتوغل في ذلك إلى آخره أقول الإيغال السير السريع والإمعان [illegible]
إذا عطف رأسه بالزمام والغاج عليه العطف والمعنى أنه إذا أمعن في الارتياض صار بحيث
يحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياض ويصير بحيث كلما لمح شيئاً انعطف عنه إلى جناب
القدس كما يحكى أن واحداً من المشايخ سمع رجلاً يبيع الخيار ويقول الخيار عشرة بحبة
فشهق شهقة وقال إذا كان الخيار عشرة بحبة فكيف الأشرار إشارة ولعله إلى أن
الحد أقول استفزه الخوف أي استخفه وبعد مستوفزاً أي غير مطمئن والمعنى أنه كان قبل ذلك
بحيث متى سنح له شيء من تلك الاتصالات اضطرب وأما الآن فإنه صار بحيث يزول عنه
اضطرابه لأن النفس إذا فاجأها أمر عظيم اضطربت وتقلقلت فأما إذا ألفت ذلك
الأمر العظيم سكنت واطمأنت واستقرت فصح هذه القصة إشارة ثم إنه لتبلغ به الرياضة
أقول الخطف الاستلاب والشهاب الشعلة الساطعة من النار أسف على ما فاته وتأسف
أي لم يبعد المعنى أن تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالأمر الأجنبي عنه في حصولها لا تحسب مستقرة
ثم إنها تنقلب مألوفة بحيث يحصل عقيب غيبته وأراد به لكن متى رجع عنها رجع مع الحسرة
واللهف على ما فاته من تلك السعادة العظيمة إشارة ولعله إلى هذا الحد إلى آخره
أقول طفق أي سار والمعنى أنه كان قبل ذلك بحيث لا يكون أحواله المدوسة عند العروج
بل عند الرجوع وأما الآن فإنه يزول ذلك التفاوت فيكون حال غفلته إلى الله كحال علام
عنه … يرجع إلى الحضور وعند الخلو إشارة ولعله إلى هذا الحد إنما يتيسر أقول
… تيسر أي جعلها فاتحة المعنى ظاهر فإنه إشارة ثم إنه ليبلغ

هذه الرتبة أقول قال المحققون من أصحاب هذه الطريقة ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده
فالذين قالوا أولاً لما رأوا شيئاً إلا ورأيت الله معه ثم ترقوا فقالوا ما رأيت شيئاً إلا
ورأيت الله قبله ثم ترقوا حتى صاروا ما رأوا شيئاً سوى الله وهذه الأسماء الغرض منها حال الدرجة
الأولى من هذه الدرجات الأربعة إشارة فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سره در
درور إذا انصب والمعنى أنه يصير قلبه كالمرآة المجلوة المحاذية بجانب القدس فينتقش
بالنقوش المطهرة وله بسبب تلك النقوش لذات عظيمة أبداً ولكنه يكون في هذه الحالة ملتفتاً
إلى نفسه مبتهجاً بذاته لما بها من تلك السعادة الكاملة إشارة ثم إنه ليغيب عن
نفسه فيلحظ جناب القدس إلى آخره أقول هذا المقام آخر مقامات السلوك إلى الله
تعالى وأول مقامات الوصول التام إلى الله تعالى وهو الفناء عما سوى الله بالكلية والبقاء به
بكليته وهناك يحق الوصول القسم الثالث في أحكام العارفين بحسب الالتفات
إلى ما سوى عند شغل الآخرة المعتبر اشتغال الزاهد بتحصيل ما دون الحق عن متاع الإيثار
اشتغال بغير الله لأن النفس عن الغير لا تصح إلا بعد الشعور بذلك الغير والقصد إلى إعدامه
وإفنائه وكل ذلك التفات إلى ما سوى الله تعالى وأيضاً فاعتداد العابد بكون النفس الأمارة
مطيعة للنفس المطمئنة عجز ولولا الخوف عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته وأما إذا
صار عارفاً واصلاً إلى الله تعالى فإن كان مبتهجاً بنفسه من حيث إنها واصلة إلى الله تعالى
فيشتغله بهذه السعادة من ذاتية لأن الفرح يكون النفس متزينة بالزينة من الله فرح بنفس
الله فيكون المقصود الأول بالذات أحوال نفسه وأما الاشتغال بالحق والانقطاع عن كل
ما عداه على ما هو آخر مقامات السلوك إلى الله تعالى فهو الخلاص المطلق إشارة العرفان
مبتدئ من تفريق ونقض إلى آخره أقول المصنف في هذا الفصل جمع بين في هذه
الألفاظ القليلة جميع مقامات السالكين إلى الله واعلم أن السالكين إلى الله لابد وأن يتكلفوا
الإعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك إلى أن يزول عن
قلبهم حبها والميل إليها وهذه هي الدرجة الثانية إلا أن … ثم أصحابهم إلى
الآن ليس إلا محو ما سوى الله عن القلب ثم إذا سعوا إلى الأنس بالله واستحوا إلى النظر
إلى جمال الله وجلاله تركوا الالتفات إلى هذه اللذات الداثرة لعوالمهم وقلوبهم وهذه هي
الدرجة الثالثة ثم لا يزالون … بالرحيق الأعلى الكأس الأوفى إلى أن يصير الالتذاذ
بما سوى الله مستحقراً عندهم من حيث تلك السعادة العالية الرفيعة فتلك الدالة التي كانت
… قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة وهذا هو … حالة

وهي في لسان الفلاسفة درجات الرياضات السلبية وفي لسان محققي الصوفية درجات
التخلق بنعوت الكمال ولما درجات الرياضات الكاملة المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج
الكمال فهي التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الانسانية وذلك بان يصير الانسان
رؤوفا عطوفا رفيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد انعقدت كلمة العارفين على ان مقامات
السالكين الى الله لا تخلو عن الفرق والجمع اما الفرق فعما سوى الله واما الجمع ففي الله الا ان
النفس ما دامت مشغولة باكتساب صفات الكمال كانت في الفرق لوجود الالتفات بنظر متعلق
بنفسه وبتلك الصفات وبكيفية اكتسابها وذلك مانع عن الاستغراق التام ويحكى ان حسين
ومنصور لقي الخواص في البادية وساله عن امره فقال اروض نفسي في مقام التوكل فقال
الحسين اذا افنيت عمرك في التوكل فمتى تصل الى الله تعالى فاما الجمع التام فلا يكون الا بالوقوف
عند مات الاحد الصمد الحق بحيث لا يبقى نظر الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله ولا الى استغراقه
في الله فيكون هناك الكمال التام ولنرجع الى التفسير اما قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض
وترك ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التي تحصيلها واما
قوله ممعن في جمع صفات هي صفات الحق فاعلم ان قوله ممعن خبر عن العرفان كانه قال العرفان
مبتدئ من كذا ممعن في كذا واما جمع صفات الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد
عرفت المراد منه اشارة من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني الى الاخير التفسير
لما ادعى فيما تقدم ان التبجح بزينة اللذات من حيث هي لذات وان كان بالحق ينبه اعاد هذا الكلام
ههنا في معرض آخر وهو ان من كان مطلوبه من معرفة الله تعالى نفس تلك المعرفة فقد
قال بالثاني لان له مطلوبا بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبه من المعرفة المعروف
حتى انه لو امكنه وصول الى المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فقد خاض لجة الوصول
الى قعر التحقيق وساحل النجاة المطلق واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ما
قبله فاعلم ان المحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله وهو متناهي لانه عبارة عن العبور عما
سوى الله تعالى واذا كان ما سوى الله متناهيا فالعبور عليه متناهيا وسفر في الله وهو
غير متناه لان نعوت جماله وجلاله غير متناهية ولا يزال العقل يترقى من بعضها الى البعض
والشيخ انما تكلم فيما تقدم في منازل السفر الى الله تعالى ثم انه نبه ههنا على ان منازل السفر في
الله تعالى ليست اقل مما تقدم واما قوله اثرنا فيها الاختصار وانه لا يفهمها العبارة والسن قد اتى
لعاطلة توضيح الا المعاني المقصودة ولما لم يكن تلك الدرجات مقصودة عند اهل اللغة كيف
وضع لتلك المعاني الفاظ فلما اكتفهم ذلك فمن الانسان الخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة
تنقل

تلك المعاني الا اذا حصل عنده تلك التصورات ومعلوم ان الجمهور لا يتصورون تلك
المراتب واذا كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك
فكل من احب ان يدركها فليجتهد ان يصير من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر
بتبسمه العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير الى الحر
المنتشر يجل هش بش اي دخولين بعال للجميع سواسية مثل ان ما له اي اسبابه والمعنى
ان العارف يكون هشا مع كل احد اما كونه هشا فلانه عالم بالحق والفرح بالحق دائم
لدوام العلم به فلا جرم العارف هش ابدا سواء كان بعد الاحوال الحاطة موجبة للفرح او
الترح واما عموم كونه هشا فلانه لا ينظر الى ما سوى الله تعالى من حيث انه هو حتى
يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله تعالى والكل سواسية
في ذلك فلا جرم كان متواضعا مع الكل رفيقا مشفقا بالكل ويحكى ان شخصين من هذه
الطائفة بقيا رابطين للمسافرين وحضنا هناك للخدمة فسال احدهما الآخر عن عرضه
فقال سيشطه سبكة لعلي اصطاد ذكرا فقال الآخر لكني لا اصطاد الا الكوكبي وهذا يدل
على ان الاول كان بعد في مقام التصرف والصعود من الخلق الى الخالق والآخر كان
في مقام الرضا والنزول من الخالق الى الخلق بتبسمه العارف له احوال لا يحتمل فيها
الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الى اخر التفسير الهمس الصوت الخفي وحفيف
القرش دوي جرمه وكذلك حفيف جناح الطائر بانج سرو اظهر والمعنى ان العارف
تارة لا يحتمل الاحساس بالامور الخارجية وتارة يحتمله اما الاول فذلك عند الذهاب الى
الله تعالى لان احساسه يغنيه وارتباطه بنوره ويصعد عن الغرض فعند ارتفاع رغبته
في ذلك الغرض يكون نفرته عن كل ما يصد ويقطع فاما الثاني فعند الوصول الى الله تعالى
ثم للعوس هناك مرتبتان المرتبة الاولى ان يكون النفس في غاية القوة فيكون وافية
بالجوانب واسعة لها فلا يكون التفاتها الى الجانب السفلي مانعا لها عن الاشتغال بالجانب
العلوي بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادئ العالية يقوى وينشط ويحصل لها من القوة
ما لم يكن حاصلا قبل ذلك كما ان البدن يصير عند النشاط الشديد اقوى واقدر وكذا هذه
النفس يقوى عند الاتصال فيسع الجانبين المرتبة الثانية ان لا يسع للجانبين لكنها عند ورود
الى ذلك الجانب حصل لها من الاستغراق ما اذهلها عن الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال
الرجوع فالقول فيه كالقول في الاتصال بتبسمه العارف لا يعنيه التجسس والتحسيس
ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر الى اخر التفسير من حيث سلام امر يسر كيف

لا يعنيه أي ما لا يهمه تجسست من الشيء أي تجسس تجسساً وتحسست الأخبار أو تحسستها أي تفحصت
عنها استهواه الشيطان أي استهامه وحيره الشيء أي عظم عنده كونه من التغيير والمعنى أن العارف
لا يكون له همّ في التجسس عن أحوال الخلق ولا يعتصم عن مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر
ولكن تعتريه الرقة ولذلك فإنه إذا أمر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف
وإذا عظم المعروف لغير أهله فربما أغراه الغيرة منه لا الحسد كقوله هب لي ملكاً لا ينبغي
لأحد من بعدي قوله العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت إلى آخر الفصل
هذا الفصل مشتمل على صفات أربعة للعارف من الإنسان الأولان منها إضافيان والآخران سلبيان
أما الإضافيان فالأول كونه شجاعاً وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها إنما المانع عنها
خوف القتل لكن العارف بمعزل عن تقية الموت والثاني كونه جواداً وكيف لا والجود فضيلة
مطلوبة لذاتها إنما المانع منها حب المال والعارف منزه عن حب الباطل إذ كل شيء ما خلا الله
باطل أما السلبيان فأحدهما كونه صفّاحاً لأن نفسه أقوى وأشرف من أن ينفعل عن زلة بشر
والانفعال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نسّاء للأحقاد وكيف لا والاشتغال البال
في محبة الله تعالى يذهل عن ذكر كل ما عداه قوله العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما
يختلف فيهم من الخواطر إلى آخر التفسير قال صاحب الصحاح رجل قشف إذا لوحته الشمس أو
الفقر فتغير أو رثّة الهيئة أي أطغته ورجل تفل غير متطيب وعقيلة كل شيء أكرمه وربما اهتز
من النعمة الحظوة بالكسر والضم الحظ والمعنى أن العارف قد يكون بحيث يستوي عنده الجيد والردي
من أحوال الدنيا وذلك عندما يكون الخاطر بالاستحقار ما سوى الحق وقد يكون بحيث يميل من كل شيء خ الله
إلى أحسنه وذلك لأمرين أحدهما أن الأحسن عناية الله تعالى به أتم وكلما كان كذلك كان
عناية الإنسان به يجب أن يكون أتم لا من حيث أنه هو بل من حيث أنه يتخلق في ذلك بأخلاق الله
تعالى وثانيهما أن العارف إذا استأنس بالجمال العقلي الحقيقي ثم رجع إلى عالم الحس فكلما كان
أجمل كان إلى تلك العقليات أقرب وكان محبوباً من هذا الوجه واعلم أن هذه الأحوال قد يختلف
بحسب عارفين وقد يختلف في عارف واحد بحسب وقتين قوله العارف ربما ذهل فيما يصار
به إليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف إنما يكون لمن يعقل التكليف وهذا
فصل غني عن الشرح إشارة جل جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد إلى آخر التفسير
اشمأز الرجل انقبض والمقصود أن المشاهدين لهذه الطريقة قليلون جداً فلذا حرم المباحث
التي يشتمل عليها هذا الفن ضحكة للمغفل وإن كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها
فليتهم في ذلك نفسه [illegible] هذا الإمام أو نحو ما قال أرسطاطاليس حيث قال
أراد

أراد الشيخ رجوعه عن الصناعة فليستحدث لنفسه فطرة أخرى وبالله التوفيق هذا آخر الكلام
النمط العاشر في أسرار الآيات الغرض من هذا النمط ذكر أسباب الخوارق
في أمور أربعة الأول في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة ب في سبب التمكن من الأفعال الشاقة
ج في سبب التمكن من الإخبار عن الغيوب د في سبب التمكن من التصرف في العناصر قوله
الأول في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة إذا بلغك أن عارفاً
أمسك عن القوت المرزوء مدة غير معتادة فأسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة
المشهورة التفسير القوت المرزوء أي المنقوص قال صاحب الصحاح يقال ما رزأته ماله
أي ما نقصته وارتزأ الشيء انتقص وقوله فأسجح قال صاحب الصحاح يقال إذا سألت فأسجح
أي أسهل ألفاظك وارفق والمعنى أن العارف لا بد وأن يكون قوته منقوصاً فإذا قيل
إنه أمسك أيضاً عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا تستبعد ذلك لأن لذلك أسباباً معلومة
مشهورة في الطبيعيات تنبيه تذكر أن القوى الطبيعية إلى آخره التفسير الغرض
من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسألة ودفع للاستبعاد فإن الإنسان قد يبقى في المرض
الحاد مدة مديدة من غير تناول الغذاء فإذا عقل ذلك هناك فليعقل مثله في هذه المسألة
الحال تفسيرها في أن الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الأخلاط الفاسدة فلا جرم لا تشرع
بتحليل الرطوبات الأصلية بخلاف ما هاهنا لأنه ليس هاهنا رطوبات فضلية تشتغل الحرارة
بتحليلها إلا أنا نقول بأن الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا تمنع من تأثيرها في تحليل
الرطوبات الصالحة لأن الرطوبات الدموية قابلة للتحليل في الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريبة
ما تعين الحرارة الغريزية على التحليل فإن الحرارة الغريزية أولى بالحفظ والغريبة أولى بالتحليل
وإذا كان كذلك فالرطوبات التي تحللها الحرارة الغريزية أولى فإن تحلل عند حصول الحرارة الغريبة
معها فيستضعف العذر المذكور تنبيه الشيء وجدان لكان الهيئات السابقة إلى
النفس إلى آخره التفسير لما فرغ عن دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن في ذكر
السبب على سبيل الجملة بناء على الأصول الممهدة في النمط الثالث فإنه بين هناك أنه ربما وقع
هيئة أولاً في النفس ثم هبطت إلى القوى البدنية وربما كان بالعكس فحصلت هيئة في القوى
البدنية ثم صعدت إلى النفس وإذا كان كذلك فلا امتناع في أن يكون شغل نفس العارف
في محبة الله تعالى وانصرافها عن العلائق الجسمانية بالكلية مستتبعاً لانجرارها إلى القوى
الطبيعية فيما يناسبه تلك الهيئات حتى إنها لا تشتغل بتحليل الأجزاء الأصلية فلا تحتاج
الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم أن الحالات السابقة ربما أوجب سقوط الشهوة وفساد

الهضم واختلال احوال افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا
كذلك بل هذا اولى لان ههنا النفس مستكملة فلا استبعاد في ان تقوى عند استكمالها على
حفظ المزاج الاصلي عن التحلل وهذا الفصل مقتبس من قوله عليه السلام ابيت عند ربي
يطعمني ويسقيني اشارة الى انه اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس
في مهماتها الى آخره التفسير لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر السبب التفصيلي وقد
عرفت النفس المطمئنة فنقول النفس الناطقة اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية
موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة او لم تحتج ثم اذا اشتد الجذب اشتد
الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم تنزع الى افعالها فلا جرم
وقعت هذه الاحوال الطبيعية في حق العارف ومثاله ما ذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا
اولى من ثلاثة اوجه احدها انه حصل في المرض الحاد حرارة غريبة محللة وهي غير حاصلة ههنا
وثانيها ان القوة الطبيعية الحيوانية هناك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة وليس
الامر ههنا كذلك وثالثها انه ربما حصل في المرض الحاد اختلاط حركات كثيرة بدنية وهي محللة
وليس الامر كذلك ههنا ولذلك يحصل هناك اعراض نفسانية مضادة للاحوال البدنية والامر
ههنا بالضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا رأينا الحياة والقوة الصحيحة محفوظة هناك مع
وجود هذه الاسباب المضعفة فلان تبقى في العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان
اولى هذا تقرير ما في الكتاب ولقائل ان يقول تأثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في النضج
والتحليل اما ان يكون بالاختيار او لا بالاختيار والاول باطل بالاضطرار والا لكان يجوع
الانسان ويشبع باختياره والثاني يبطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات
لذاتها فمتى حصلت ذاتها استحال ان لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى لما ذكرتموه من حديث
الجذب والانجذاب فائدة ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد ثبت في الكتب المبسوطة ان الحرارة الغريزية
مخالفة في النوع والماهية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون الحرارة الغريزية
توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها
مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما يكون لطلب الحق واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد
ان يكون سببا او بعض سبب لما نحن فيه من حبس ما يفعل الحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه ليس الغرض
من هذه المطالب ان يقطع بصحة هذه الاسباب بل ان يبطل قطع المنكر بامتناعها وفيما ذكرناه
قدر كاف في هذا المطلوب المسألة الثانية في بيان التمكن من الافعال الشاقة فقال اشارة
اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه

بكل الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبار مذاهب الطبيعة هذا الفصل غني عن
التفسير بنفسه قال قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله الى آخره التفسير
المنة بالضم القوة الجهرة بالكسر النشاط السلاطة القهر الحلاف الذل ولنرجع الى المقصود
فنقول ان لكل واحد من الناس مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد يعرض له ما ينقص
عنه تلك القوة ضعفه حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه اولا وذلك كالخوف والحزن
وقد يعرض له ما ينصر عنده القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضعاف ما كان
يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل
واذا رأينا القدر الحاصل من القدرة عند الاعتدال مما يختلف حاله بالشدة والضعف لاختلاف
الاحوال النفسانية فلا عجب لو صار الامر في حق العارف كذلك واذا عرضت له هزة كما تعرض
عند الفرح اورثت القوة سلاطة وان غشيته عزة كما عند المنافسة افادت القوة حمية
ثم يكون ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل
الرحمة وحاصل الكلام انا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الاحوال
النفسانية فلا استحالة في ان يكون للعارف حالة نفسانية تكون سببا لاشتداد قوته
الى حد خارق للعادة وهذا الكلام ههنا مثل ما تقولونه في اثبات القوة القدسية وهو
انا رأينا احوال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط
ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جانب النقصان منتهيا الى من لا يفهم الشيء البتة
فلا يستبعد لو وصل في طرف الكمال الى من يفهم اكثر الاشياء في اسرع مدة وكذلك ههنا لما
رأينا القوى مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة الى حد
خارق للعادة المسألة الثالثة في بيان التمكن من الاخبار عن الغيوب اشارة
اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب الى آخره اقول هذا الفصل غني عن التفسير
اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما
في حالة المنام الى آخره التفسير الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على
سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات في النوم ممكنة اما بيان المقدمة الاولى فبالتجربة
والقياس اما التجربة فهو ان يتفق للانسان ان يرى شيئا في المنام ثم وقع اما صريح تلك
الرؤيا او تعبيرها وذلك يدل على ما قلناه واما القياس فهو ان من لم يتفق له ذلك فلا شك انه سمع
بالتواتر حصول هذا الامر لخلق عظيم من الموجودين في الوقت والماضين واما بيان المقدمة
الثانية فهو انه لما صح ذلك في حال النوم لم يمكن القطع على استحالته [illegible]

ان الناس ما جربوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم من حصول هذا المعنى حال
النوم اشد من استبعادهم عند حال اليقظة فانه لو قيل لواحد ان جمعا من الاذكيا مع كمال
عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة افكارهم وانظارهم احالوا الكل حيلة لتحصيل
معرفة بعض المغيبات فعجزوا بهم ان واحدا منهم كالميت وبطل حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب
لقيل بان ذلك محال ولاحتجوا عليه بان ما عجز عنه القوي الكامل فالناقص الضعيف اولى بالعجز عنه
ولكن وقوع هذا الامر مرارا اكثر حال النوم مما ازال الاستبعاد والعناد فثبت بما قررنا ان
حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فلان يكون ممكنا حال اليقظة اولى واعلم ان الاستدلال
بصحة احدى الحالتين على القطع بصحة الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد الممكن وحصول الراي
الاظهر والاحرى قوله قد علم فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي الى اخره
التفسير لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر سببه على سبيل التفصيل لكن بيان ذلك
مبني على مقدمتين احداهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات اما العقول فعالمة
بها على وجه كلي واما النفوس فعلى وجه جزئي وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة
العلم بالجزئيات من تلك العقول والنفوس والمقدمة الاولى هي التي يشتمل عليها هذا الفصل واعلم
انا قد دللنا على ان العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلي لان جميع الجزئيات منتهية اليها
في سلسلة الحاجة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ودللنا ايضا على ان للفلك نفسا هي قوة جسمانية
وهي مدركة للجزئيات ودللنا على ان حوادث هذا العالم مستندة الى الحركات الفلكية ودللنا على
ان العلة القريبة لتلك الحركات هي النفس وقد عرفت ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم من
مجموع هذه المقدمات كون النفس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات وهذان
الاصلان قد مر تقريرهما لكنا اعدناهما للتذكير ثم ههنا امر آخر وهو ان للفلك مع العقل المفارق
والنفوس الجسمانية نفسا ثالثا وهو النفس الناطقة يعني انه ليس بجسم ولا جسماني في ذاته ولكن له
علاقة مع الفلك وبسبب تلك العلاقة تستفيد كمالات متجددة كما ان النفس الناطقة التي لنا وان
لم تكن جسما ولا جسمانية لكن لها تعلق بالبدن ولاجل ذلك التعلق تقدر على اكتساب الكمالات
العقلية وقد سبق تقرير هذا المعنى في النمط الثالث والسادس وعلى هذا التقدير ايضا فجميع
الجزئيات التي تحدث في هذا العالم معلومة للعقل المفارق والنفس الناطقة والنفس الجسمانية
ولنرجع الى التفسير اما قوله قد علم فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا كليا
الى آخره فمعلومة للعقول المفارقة علما كليا واما قوله وقد سبق ان الاجسام السماوية لها
[illegible] العالم النفسي فالمراد منه ان الافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات جزئية

وارادات

وارادات جزئية صادرة عن تلك الادراكات الجزئية وانها عالمة بجميع اللوازم الجزئية الصادرة
عن حركاتها الجزئية في هذا العالم العنصري واما قوله ثم ان كل ما يوجد ضربا من النظر
الى قوله زيادة معنى في ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة وتقريره
ان كل ما يوجد ضربا من النظر مشعورا هو كذا وكذا فحاصل للاجسام السماوية زيادة
معنى في ذلك وقوله مشعورا انتصب على الحال اي كان ما يوجد ضربا من النظر حال كونه مشعورا
الا على الراي المحض وهو كذا وكذا كان حسبه كذا وكذا واما قوله لنظام راي جزئي واجر كلي
فاعلم ان المراد منه بيان ما ادعاه من ان الفلك لو كان له نفس ناطقة يحصل له زيادة
معنى وذلك لانه اذا حصل له نفس مدركة للجزئيات ونفس اخرى مدركة للكليات ويكون
هذه النفس الناطقة مستمرة منتقلة من معقول الى معقول كانت الحركات الفلكية صادرة
عن مجموع رايين احدهما الراي الكلي الذي للنفس الناطقة والثاني الجزئي الذي للنفس الفلكية
الجسمانية ويكون تلك الجزئيات حسبه جارية مجرى الافعال الانسانية فان التي يكون مبدأها
العقل ثم التخيل اشبه من التي يكون مبدأها مجرد التخيل واما قوله ويجمع لك مما نبهنا عليه
ان الحركات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية
شاعرة بالوقت فالمراد منه ان الجزئيات التي في عالمنا معلومة للعقول على وجه كلي وللنفوس
الجسمانية على الوجه الجزئي الذي يحصل فيه الشعور بالوقت اي يعلم انه الآن حاضر او غير
حاضر واما قوله والنقشان معا فاعلم انه لما بين ان هذه الجزئيات معلومة للعقول والنفوس
وكان ربما يخطر ببال احد ان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول
فان علمها بهذه الجزئيات حاصل ابدا فاشبه دفع هذا الوهم بقوله والنقشان معا يعني ان
علم العقول بهذه الجزئيات كما انه حاصل ابدا فكذا علم النفوس حاصل ابدا لانها علل هذه
الجزئيات وهي عالمة بذواتها فهي عالمة بهذه الجزئيات ابدا فالعلمان موجودان معا لا
تقدم لاحدهما على الآخر واما احتياج المدرك الذي غرضه ان يقول النفس الناطقة يمكنها
الاتصال بتلك المبادي فاذا كانت المبادي عالمة بجميع هذه الجزئيات امكن اتصال النفوس
الناطقة بتلك العلوم حتى يدركها ستقع قبل وقوعها بحسب ما يحصل لكل من الاخبار
عن الغيوب بقسمه ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم على حسب الاستعداد
وزوال الحائل الى آخره التفسير لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الان في المقدمة الثانية
وهي ان نفوسنا الناطقة ممكنة من استفادة تلك العلوم من تلك المبادي ثم بين هذه المقدمة
في هذا الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان

لاستفادته

الاجمالي فحوان النفس الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادي لتستفيد العلوم منها
واذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عند ذلك حاصلة كانت هذه الاستفادة ممكنة
وكان الاطلاع على الغيب ممكنا بتبعية القوى النفسانية متجاذبة متنازعة الى اخره
المفسر الان نشرع في بيان تفصيل الكلام في تمكن النفس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك
ونفوسها واعلم ان الكلام في ذلك يستدعي مقدمات فمن تلك المقدمات ما ذكره في هذا الفصل
وهي ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فالنفس حال استعمالها شيئا من القوة الغضبية لا يمكنها
الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا استعمل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل
من استعمال الحس الباطن ولا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يمكن العقل حينئذ من الفكر وايضا
فان استعمال النفس بافعال مستندة به تعجزها عن اعانة سائر القوى على افعالها فلا جرم متى احتاج
البدن الى فعل قوي صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس الاستعمال بافعالها التي لها
بالاستعداد فانجذبت الى معاونة تلك القوى على ذلك الفعل وايضا فالنفس اذا استخدمت
الحواس الباطنة جاذبت الحواس الظاهرة اي ضعفت ولاجل ذلك فان الانسان حين ما يكون
مستغرقا في تخيل وتفكر ربما حضر عنده المبصر القوي والمسموع ثم انه مع سلامة الحس لا
يشعر بشيء من ذلك تتمة الحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن منه صار النقش
في حكم المشاهد الى اخر التفسير هذه مقدمة ثانية للمقصود وتقريرها انا اثبتنا في ماهية
الحس المشترك فيما تقدم وبينا انه تحصل فيه صور الامور التي تحس بالحواس الحس وان هذه
المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم تثبت في الخارج ومثلنا ذلك
بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة بسرعة دائرة واعلم ان للصور
المرتسمة في الحس المشترك اربع درجات في الاحساس بها احداها ان يصير مشاهدة في
ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجية وثانيها ان يبقى الاحساس بها بعد بقاء المحسوسات
في الخارج وثالثها بقاء الاحساس بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الاحساس
بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول ان القطرة النازلة والنقطة
الدوارة دال على الاقسام الثلاثة الاول واما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل اخر تتمة
وقد شاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة الى اخر التفسير لما كان
الاستدلال بالقطرة والنقطة لا يدل على احساس الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج
وكانت هذه المقدمة لا بد من اثباتها في المطلوب الذي نحن بصدده لاجرم اشتغل الى ذكر
دلالة اخرى تقريرها ان المرضى والممرورين قد يشاهدون صورا محسوسة مع

انها

انها لا نراها عنهم فتلك الصور اما ان تكون معدومة او موجودة ولا جائز ان تكون معدومة
لان العدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مشاهدا فهي اذن موجودة فاما ان تكون موجودة
في الخارج او لا في الخارج والاول باطل والا لرآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة
في الخارج فاما ان تكون موجودة في النفس الناطقة او في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس
الناطقة لا تدرك الجزئيات ولا ترتسم فيها صور الجسمانيات فهي اذن مرتسمة في قوة جسمانية بعض
المتصرفات وهي اما القوة الباصرة وهو باطل لان هذا الاحساس ربما كان للعمي ولانه ربما يشاهد
ذلك بالليل ولان البصر لا يدرك الا الموجود في الخارج فعلمنا ان في البدن قوة جسمانية غير
القوة الباصرة وهي التي ادركت هذه الصور وهي ما ذكرنا ان الحس المشترك قد يشاهد صورا لا
وجود لها في الخارج البتة واذا ثبت ان هذه الصور ما وردت عليه من الخارج وجب ان يكون
ورودها عليه من داخله وذلك اذا كان في خزانة الخيال صور مخزونة فاذا انتقلت الى الحس
المشترك صارت محسوسة او تركبت القوة المتخيلة صورا فترتسم تلك الصور في الحس المشترك
واعلم انه كما يجوز ان ترتسم الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم ينتقل
الى خزانة الخيال فلذلك لا باس بان ينتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال او الصور التي تركبها
المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيها قريب من الحال في المرايا المتقابلة ولقائل ان يقول
قد قلتم فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشيء المبصر او المسموع ان لا يكون موجودا في الخارج
كان سفسطة لازمة لكم فحينئذ لا يكون لكم عنها محيص تتمة ثم ان الصارف عن هذا
الانتقاش شاغلان الى اخر التفسير لما ثبت ان الصور المرتسمة في الخيال قد تنتقل الى الحس
المشترك حتى تصير مشاهدة محسوسة كان لقائل ان يقول لو جاز ان يكون الامر كذلك لوجب
ان تصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والا فما الفرق بين وقت ووقت وحال وحال فذكر
في هذا الفصل ما يكون مانعا عن هذا الامر وذكر من جملته احدهما عائدا الى القابل الذي هو
الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع
لصور اخرى لان اللوح اذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش وحينئذ يمتنع ان
ترتسم فيها الصور المخزونة في الخيال ولقائل ان يقول الضعف اما ان يقبل الصور الكثيرة مع
وقوع التشويش فيها او لا يقبلها فان كان الاول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة
اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال والمتخيلة وان كان الثاني استحال

ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره
ولنرجع الى المقصود فنقول واما المانع الثاني وهو عائد الى الفاعل فلان العقل والوهم
اذا استخدم القوة المفكرة وصارت الفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم تتفرغ لافعال نفسها
فاذا لم تتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها ومتى لم توجد تلك الصور استحال انحدارها
الى الحس المشترك فما دام المانعان او احدهما لم تحصل الامور المذكورة واما اذا زال احدهما
وبقي الاخر فربما تفرغ عن الضبط وحينئذ تستولي المخيلة على الحس المشترك وتلوح فيه الصور
محسوسة مشاهدة انظر اشارة النوم ساعة الحس الظاهر تعطلا ظاهرا الى اخر التفسير
فلا تشك انه كيف يمكن ان يكون الامر حتى تصير الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر مما
يعرض في النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها في النوم واعلم انه لا شك ان
النوم مانع للحواس الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا مانعا للنفس الناطقة عن افعالها
وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء وانا قد قلنا قبل
ان النفس متى اشتغلت باعمالها التي هي مشتغلة بها تعطلت سائر القوى عن الاشتغال باعمالها
فلو اشتغلت النفس باعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لما تم الهضم وما
كمل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة
الطبيعة حال اشتغال الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت
ذلك فنقول ان عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما الفاعل فلان النفس
مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة والاعراض لتدبير القوة المتخيلة فتكون القوة
المتخيلة مشتغلة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت واراد من غير مانع واما
القابل فلان لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليه من الحواس الظاهرة ومتى
حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهر بعض الصور في
المنام وصارت كالامور المشاهدة انظر اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض الى اخر التفسير واما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شيء واحد وهو
ان النفس لاشتغالها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على
الشبح فلاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك مشاهدة لانه كلما كانت النفس اقوى
كان انفعالها عن المجاذبات اقل الى اخر التفسير المقصود من هذا الفصل بيان

امرين

امرين الاول ان النفس اذا كانت قوية ثابتة على حفظ عين ما ادركته ولم تنتقل عنه
الى ما يحاكيه واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حفظ المدركات وربما انتقلت من الشيء الى
ما يحاكيه ويشابهه من بعض الوجوه ثم من ذلك الحاكي الى ما يحاكيه مرة اخرى ولا تزال تنتقل
من الشيء الى ما يحاكيه الى ان يصل الى امر لا مناسبة للمدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى
انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن اصلاحها وتثقيفها الثاني ان النفس اذا
قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن مانعا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واستفاداتها
مما هناك وبالجملة فالنفس القوية تكون واقفة بالجانبين اعني الجانب العقلي والجانب البدني
ولا تكون التفاتها الى احد الجانبين مانعا لها عن الالتفات الى الجانب الاخر ثم هذه النفس
اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب
تلك الرياضات اقوى بلا شبهة واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل الى
اخره التفسير لما فرغ من بيان هذه المقدمات شرع الآن في بيان المقصود وهو بيان
سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انها متى تمكنت
النفس من الاتصال بالعقول فعقلت امورا فركبت المتخيلة صورا جزئية مناسبة لتلك المعقولات
فانحدرت تلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومتى عرض للقوة المتخيلة
ضعف ما بسبب مرض عرض لها او تحلل الروح الذي هو آلتها بسبب كثرة حركاتها وافعالها
مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فتحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص عن تدبيرها
وتثقيفها وتتصل بالعالم العقلي فيحصل فيها من هناك شيء من النقوش العقلية والخبايا
القدسية وعند ذلك تشرع القوة المتخيلة الى تشبيح ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وسبب
هذا الانتزاع امران احدهما ان هذه القوة تزول عنها الكلال والملال بسبب الاستراحة
العقلية وتعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبيح والثاني ان النفس الناطقة تستخدمها
وتشعر بها طلبها للتيسير من القوة المتخيلة وتركيب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى
الكلي النفساني فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة لحصول
الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول ان القطع
النازل والقطع المدارة دال على الاقسام الثلاثة الاول واما القسم الرابع فلا بد فيه
من دليل اخر انظر اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة الى اخر

المعبر وكما ان النفس تتصل عند النوم بالعقول فتعقل من هناك امورا ثم تركب المتخيلة
صورا مناسبة لها ثم ارتسمت تلك الصور في الحس المشترك فقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة
اذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل
بنفسه بالعقول فيدرك من هناك امورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لتلك المعقولات
ثم انحدرت تلك الصور الى لوح الحس المشترك فصارت مشاهدة محسوسة فيحصل حينئذ
ان يشاهد صورة ويسمع كلاما وان لم يكن لشيء من ذلك وجود في الخارج ثم ان القوة
المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية الى اخره المعبر لما ذكر
السبب في مشاهدة الصور وسماع الاصوات التي لا وجود لها في الخارج حالتي النوم واليقظة
اراد ان يتكلم في اقسامها واحكامها فان منها ما يكون محتاجا الى التعبير والتأويل
ومنها ما لا يحتاج اليهما ومنها ما يكون باطلا بالكلية فقدم لذلك هذه المقدمة وهي ان من
شان القوة المتخيلة الانتقال من المعنى الى حالة تعلو به ثم الى شبهه او الى ضده وسبب ذلك
الانتقال تارة الى الشبه واخرى الى الضد امور جزئية لا وقوف لنا عليها ثم ان الحكمة
الالهية تقتضي ان تكون خلقة هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم تكن كذلك لما انتفعنا
بها عند التفكر لان التفكر لا يتم الا بالانتقال من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة
ولما تبين ان هذه القوة من شانها وغريزتها هذا الانتقال فهي لا تخلو عن هذا الانتقال الا
اذا منعها من ذلك مانع وما ذاك الا لاحد امرين احدهما استيلاء النفس الناطقة عليها
فانها تمنعها عن هذه الانتقالات والثاني ان تكون الصورة المنتقشة فيها قوية جلية فهي
بجلائها تمنعها عن الانتقال منها الى غيرها ولما عرفت هذا فنقول ان من شان القوى الجسمانية
ان لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية اذا ثبت ان
فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة الى اخره المعبر لما فرغ عن
بيان تلك المقدمة رجع الان الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فالاثر
الحاصل منها في النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى
منه اثر فيهما الثاني ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقالات
ان يكون هو بأحد امرين يثبت الصورة في الخيال ارتساما جليا تاما ثم قال وليست هذه الاحوال مختصة
بحال النوم فقط بل هي حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا تفكرت في امور فربما انتقل

فكرك

فكرك في ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك الى امور اخر بحيث تنسى مهمك فتحتاج في تذكر
ذلك المطلوب الى ان تحلل بالعكس وذلك التحليل قد يؤدي الى وجدان ذلك المطلوب تارة
وقد لا يؤدي بل الى اخرى ...... فاظن من الامر الذي قد الكلام مضبوطا في الذكر
حال اليقظة او النوم الى اخره انسان وانه قد يستعين بعض الطبائع بافعال الى اخره
تفسيره اعلم ان هذه الاشياء التي سنة القول بها والشهادة لها انما هي ظهور امكانه
صدورها من امور عقلية فقط اولست هذه الفصول الثلاثة غنية عن الشرح لجلائها
المسئلة الرابعة في لمية خوارق العادات وهو اخر الكتاب تفسيره ولعلك قد تبلغك
عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة الى اخره المعبر قد ذكر في هذا الفصل امورا
كثيرة من خوارق العادات ولكنها باسرها متعلقة بالتصرف في العالم العنصري وذكر
ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر شيئا مما يتعلق بالاجرام الفلكية فان التصرف فيها
بالتغيير عن مجاريها ممتنع محال كما ذكر في تفسيره السابق بان ذكر ان النفس الناطقة
ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع الى اخره المعبر بين هذا الباب على مقدمتين
احدهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيهما
ان الهيئات النفسانية قد تكون مبادي لحدوث الحادثات في الابدان مع كون النفوس
مباينة لها ومثل ذلك بامور ثلاثة فاولها ان الانسان قد يمكنه المشي على خشبة موضوعة
على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشي عليها وما ذاك
الا ان توهم السقوط توجبه وثانيها ان امزجة الناس تتغير بحسب احوالهم
النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها
ان التوهم الشديد للمرض او الصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاخبار والاستقراء
ورابعها انه ليس كل مسخن بحار فان الحركة تسخن وهي غير حارة ولا كل مبرد ببارد فان
القوة التي في الافيون تبرد فوق تبريد الماء مع ان الافيون مركب والماء بسيط وقوة
الكيفية في البسيط اقوى منها في المركب اذا ثبت ذلك فلا تستبعد ان يكون لبعض النفوس
خاصية لاجلها تتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم وتكون تلك النفس لكلية عنصر هذا
العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا تستبعد ايضا ان تتعدى بأثر تلك النفوس الى
سائر النفوس حتى يصير اتصالها بها جودة على مثل ذلك التصرف او ما يقرب منه واذا

ان ح

ثبت هذا المعنى يحتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه اعني كسر قوى الشهوة
والغضب فلا شك انها تصير حينئذ اقوى هذا حاصل هذا الفصل ولقائل ان يقول هذه
الوجوه التي ذكرتموها لا تفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التي تذكرونها لانه ليس اذا
كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما وسائر الانفعالات
النفسانية موجبة ابوابا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس
ناطقة تقوى على التصرف في كلية العالم العنصري لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية
لهذه القوى الاخر ولا يلزم من ثبوت حكم لشيء ثبوت حكم اقوى واجل من الحكم الاول لشيء اخر
يخالف الشيء الاول فان قيل ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع
بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما ينافيه قلنا
فاذا ارجع حاصل ما ذكرتموه ههنا الى انه لا دليل على صحته ولا على امتناعه وذلك يوجب
التوقف لا القطع بالصحة وانتم قطعتم بهذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس
الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والانفعالات التي لاجلها يختلف حال
المزاج وهو الغضب والفرح والغم قوى جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون
هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة
لاجلها يتمكن الانسان من التصرف في هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون
في النفوس الناطقة نفس قوية تقوى على تلك الامور الا اذا دل دليل منفصل على ان
النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية فعلمنا انه لا تعلق لاثبات هذا الاحتمال الذي
ذكرتموه باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص بما ذكرنا انه لا حاصل
لهذا الفصل بعد حذف الامور الخارجة وتحصيل الامور المهمة الا ان يقال ان كون الانسان
موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري اما في نفسه الناطقة او في
بدنه جائز لا بمعنى القطع بصحته بل بمعنى انه ليس عندنا ما يدل على امتناعه اصلا ومعلوم ان
هذا القدر من الجواز لا يستدعي التطويل المذكور اسارير هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلي الى اخر الفصل لما ذكر انه يمكن ان ياتي بخوارق العادات لاختصاص
نفسه بخاصية معينة ثم كان من مذهبه ان النفوس الناطقة البشرية متساوية في النوع
اي هي متساوية في تمام الماهية وان كان لم يذكر في شيء من كتبه على هذا المطلوب شبهة

فضلا

فضلا عن حجة فحينئذ وجب عليه القطع بان اختصاص تلك النفوس عن سائر النفوس
بهذه القوة ليس اختصاصا بامر ذاتي بل لا بد وان يكون بامر عرضي ولا يمكن ان يكون ذلك
الا احد وجوه ثلاثة احدها المزاج الاصلي وبيانه ان النوع الذي يوجد في اشخاص
كثيرة فان تشخصات تلك الاشخاص لا بد وان يكون معللة بالعوارض على ما مر بيان هذه
المقدمة في النمط الرابع واذا كانت النفوس البشرية اشخاص نوع واحد كان تشخصاتها
معللة بالعوارض ولواحقها هي الابدان الموصوفة بالامزجة المختلفة فاذن تلك الامزجة
علل لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان يكون تلك الامزجة كما يكون
عللا لتشخصات تلك النفوس ويكون ايضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الاشخاص
واذا كان كذلك جاز ان يكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج المتخصص فيكون
ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من اول الوجود الى اخره وثانيها ان يحصل تلك الخاصية
للنفس لاجل مزاج طارئ غير مكتسب وثالثها ان يحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد
في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل للاولياء الابرار اسارير والذي يقع له هذا
في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة الى اخر الفصل لما اثبت
امكان وجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الان في ذكر اقسام هذه
النفس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه الخاصية اما ان يكون خيرة او شريرة فان كانت
خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا
انضمت الرياضة والاجتهاد الى حالها من الخاصية قويت في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما
ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال
القوة مبلغ الانبياء والاولياء اسارير الاصابة بالعين تكاد ان يكون من هذا القبيل الى اخره
لما تكلم في النفوس الشريرة المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكد القول
به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها الا الحالة النفسانية التي في نفس المتعجب التي
افادت هلاكا وضعفا في المتعجب منه فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في السحر ولقائل ان يقول
هذه الصورة انما ذكرها الشيخ لان يستدل بها على القطع بصحة المطلوب بل لا فائدة فيها
الا دفع استبعاد المنكر ثم انه لا يعني ههنا الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان

او مشاهدة في العيان واما قوله وانما استبعد هذا من يعرض ان يكون المؤثر
في الاجسام ملاقيا او مرسل جرم او متعمد كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استغنى
هذا الشرط عن درجة الاعتبار فاعلم ان من الناس من انكر التاثيرات النفسانية
اصلا وقصر الامر على التاثيرات الجسمانية وزعم ان التاثير لا يحصل الا بالملاقاة
ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاصابة بالعين امورا ركيكة جدا مثل ان يقال انه
انه يخرج من مقلة العائن بخار وهواء ويصل الى المتأثر فيكون جاريا مجرى السم
له ومنهم من ذكر في جذب المغناطيس الحديد انه يخرج منه خيوط
دقيقة وتتعلق بالحديد وحينئذ ينجذب الحديد اليه فهذا هو المعني بارسال الجرم
واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسما بعيدا عنها فانما تسخنه لاجل
انها تسخن الاقرب فالاقرب فكانها تبعث كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية
تسخن الجسم البعيد ثم ان الشيخ قال ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط
عن درجة الاعتبار يعني ان من تأمل ما ذكرناه في اول النمط من تاثير الوهم في السقوط
وتاثير الحالات في بعض المزاج علم فساد هذا الشرط تنبيه ان الامور الغريبة
تنبعث من عالم الطبيعة من مبادي ثلاثة الى اخره التفسير لما بين ان ظهور الخوارق يجوز
ان يكون بخاصية النفس بين ههنا ان ذلك قد يكون بغير هذه العلة بل بعلل اخر
ثم جعلها على اقسام ثلاثة وذلك لان القوة المقتضية لهذه الخوارق اما ان يكون قوة
نفسانية او جسمانية وان كانت جسمانية فاما ان يكون قوة جسمانية عنصرية او قوة جسمانية
فلكية فاما الخوارق الحاصلة من التاثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر
واما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس فهي النيرنجات واما الحاصلة من
القوى الفلكية فهي المسماة بالطلسمات واعلم ان القوى الفلكية لا تؤثر في الخوارق الا
عند انضمام القوى العنصرية القابلة او القوى النفسانية الارضية الفاعلة وهذا هو الطلسمات
هذا ما اورده ههنا وشرحناه ثم لنرجع الى السر المكتوم لئن كنت راغبا في التحقيق فقد
ظهر امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة بصحته الا ان يكون تمسك
الى اخر التفسير الظاهر يوجد من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقايق العلوم قد جرت

عادتهم

عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل كل ما كان على خلاف العادات المألوفة
والمناهج المطردة وغرضهم في ذلك ان يتميزوا عن العامة والاغمار في عدم الاغترار
بكل ما يقال والشيخ نعم ما استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم وبين ان الخوض في انكار ما لم
تعرف استحالته بالبرهان نوع من الخوض الاعتراضي كما ان الخوض في ثبوته بالبرهان وذلك
لان الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة سواء كان ذلك الجزم جزما بالاثبات او النفي فالعوام
حقق جزمهم بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة حقق ايضا جزمهم بالنفي لا لدلالة بل الحمق
الاول اوعد السلامة من الحمق الثاني لان الاول يوجب الانقياد للانبياء والاولياء والشرائع
وذلك سبب النظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في الاخرة على ما مر تقريره في النمط الثامن
واما الحمق الثاني فهو سبب للفساد والخلاعة والفسق في الدنيا والشقاوة الكبرى في الاخرة
فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثاني شيطان رجيم واما المحقق فانه لا حاجة له بالبرهان في
النفي والاثبات فانه يتوقف فيه ويسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم بالمساعدة
لا بصحته ولا بفساده واما قوله فاعلم ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة
المنفعلة اجتماعا على غرائب فمعناه ظاهر خاتمة ووصية ايها الاخ اني قد مخضت
لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق الى اخر التفسير المخض تحريك اللبن ليوجد زبده والغض
والعصبة الذي يوثر به الضعيف والغرض من هذا الفصل منع القاصر من الكتاب وما
يجري مجراه من العلوم الفلسفية في ايدي اقوام مخصوصين فالاول الجاهل المتبذل المستخف
بالحكم كافل ومن منح الجهال علما اضاعه والثاني البليد الذي لا يفهم فانه لا يقف على الحقيقة
وربما صار ذلك سببا لخروجه عن ربقة الشريعة وصار من الاشقياء والثالث المتلعثم
فانهم لا ينتفعون بشيء من العلوم وان كانوا في غاية الذكاء لان جميع الغرض لما لم عليه
من المذاهب تعصبهم يلهيهم عن الوقوف واخس الناس وادام هؤلاء المتفلسفة
فانهم يتطرقون الى اهمال الشرائع والاداب بغير الاستخفاف مع كونهم اخس الناس درجة
وانزلهم مرتبة واستحقاقهم اللعن في الدنيا والعذاب في العقبى قال مصنف الكتاب
محمد بن عمر الرازي تجاوز الله عنه وانا ايضا اوصيك يا اخي في الدين وصاحبي في طلب
اليقين ان تعمل بهذا الشرح ما امرك الشيخ به وان لا تعدل عن قانون قوله فانك بعد الاطلاع
على ما فيه ووقوفك على حقايقه ومعانيه تعلم ان الضنة ان حققت في المشروح فهي واجبة في

هذا الشرح لكثرة ما فيه من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة ونسأل الله
تعالى أن يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا وأن ينفعنا وجميع طالبي النحو إنه خير معين
تم الكتاب والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على حبيبه
طه محمد المصطفى وآله

انتهاء مقابلة ما كتبه الفقير حسن مصطفى [illegible] قبيل الظهر من [illegible] المبارك رابع جمادى الأولى لسنة تسع وعشرين ومائة [illegible] الله من [illegible] واعوانه وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم

محمود بن عبد الله
دار السلام [illegible]
[illegible]